

مجلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية . فكرية . ثقافية . محكمة

العدد

الثالث عشر

١٤١٧ هـ

١٩٩٦ م

مجلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية . فكرية . ثقافية . محكمة

العدد

الثالث عشر

١٤١٧ هـ

١٩٩٦ م

طبيعـــة المجـلة وأهـــدافها

١ ـ تعنى المجلة بنشر البحـوث العلمية الجادة في حقل الدراســات الإسلاميـة والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقـاً لمخطوطـة تراثية أو تأليفاً في مـوضوع من الموضوعات الهامة.

٣ ـ تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ ـ تخضع البحـوث المقدمـة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعـرضها على أسـاتذة متخصـصين من داخل الكلية أو خارجها، ثم ينشر ما يجيزه المحكمون.

قـــــواعد النشــــــر

١ ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار. وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ ـ تكون الكتابة بخط واضح على وجه واحد من الورقة. أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي. ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ ـ تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حدَة.

٦ ـ يُصَدَّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.

٧ ـ يُرافق كلَّ بحث نبذةٌ مختصرة عن كاتبه، تعرِّف به، وبسجله العلمي. وأبرز مؤلَفاته.

٨ ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمسة عشرة..

٩ ـ تُعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر.

١١ ـ يبلَّغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ ـ يُرسل البحث من أصل وصورتين.

١٣ ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٤ ـ تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة. وليست ملزمة بالرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٥ ـ ما يُنشر في المجلة يعبِّر عن فكر أصحابه، ولا يمثل ـ بالضرورة ـ رأي المجلة أو اتجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي :

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة)

دبي، ص . ب : (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

الاشتراك السنوي في المجلة متضمناً أجور البريد :

٥٠ درهما (للمؤسسات) ـ ٣٠ درهماً (للأفراد)

يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي على حساب رقم :

(٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) بنك المشرق ـ دبي

المحتـــــويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحيـة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإنَّ من أبرز القيم الخيّرة التي حَرَصَ الإسلام - بمنهجه الرباني الشامل الخالد - على ترسيخها في نفوس اتباعه ومعتنقيه، وفي بناء شخصيات المؤمنين برسالته - على أساس منها - قيمة «الموضوعية». وذلك بكل ما تعنيه هذه الخصلة الكريمة من اتباع للحق، وحرص على تحريه، ودأب على أن تكون كلمته هي العليا المجلية، وبكل ما تقتضيه من تجرد وأمانة، ومجانبة للهوى، واطّراح للتعصب، وتحرر من حظ النفس، أمام قوة الحجة، ووضوح الدليل.

فالموضوعية سمة أرادها الإسلام أن تكون ديدناً للمسلم في تعامله مع الأشياء والمواقف، وفي حكمه على القضايا والأشخاص. يظهر ذلك من خلال التوجيهات الإلهية الحكيمة، والهدي النبوي الشريف، كما يمكن تلمسها بوضوح من خلال التشريعات التي تنتظم شتى جوانب الحياة.

فالمسلم مطالب بعدم تبني أي موقف أو رأي لا سند له من العلم والبرهان، وإلا كان محلا للمؤاخذة والمحاسبة ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كانَ عنه مسؤولا﴾ الآية ٣٦ الإسراء. والمسلم منهي عن السير في ركب الهوى والمزاج، فإنه مدعاة الزيغ عن سبيل السواء ﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ الآية ٢٦ ص، والمسلم ملزم - وفق تعاليم دينه - بأن يكون في جانب الحق، لا تأخذه في ذلك لومة لائم، ولا يثنيه عن نصرته رغبة أو رهبة، وهو في الوقت ذاته مكلف بانتهاج مسلك العدل في

الرضى والغضب، ومع الحب والكره، ومع الصديق والعدو ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾ الآية ١٣٥ النساء» ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله، شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنأن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ الآية ٨ المائدة.

وإذا كانت الموضوعية والنزاهة من خصائص المسلمين عموماً، ومن خلائق المسلم في شأنه كله، فإنها في حق أهل العلم وطلبته، وفي مجال البحث العلمي الذي يتغيا في المقام الأول الوصول إلى الحقيقة في ميدان العلوم الشرعية وغيرها من العلوم، أشد إلحاحا، وأدعى إلى التمثل والانتهاج، فالعالم الباحث المحقق الذي يتصدى لقضايا العلم دراسة وبحثا وتأليفا وتدريسا ينبغي أن يكون واسع الأفق، رحب الصدر، يفتح قلبه وعقله للرأي السديد، والفكرة النافعة وإن صدرت عمن خالفه في الرأي، وكم كان علماء السلف الصالح ينتصرون للموضوعية وهم يقررون قاعدتهم الذهبية «قولنا صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب»، وكم كانوا يتحلون بالأمانة العلمية وهم يتوقفون عن الإدلاء بدلوهم فيما لم يصل إليه علمهم، ويقررون أن «من قال لا أدري فقد أفتى»، وكم بلغوا شاوا من النزاهة والرفعة وهم يثنون على مخالفيهم في الرأي. فها هو ذا الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ يقول «الناس كلهم عيال في الفقه على أبي حنيفة»، وهم يعلنون أنه ما من أحد مهما أوتي من العلم والفضل يملك ناصية الحقيقة وحده، أو يتنزه عن الوقوع في الخطأ. فنجد الإمام مالكاً ـ رضي الله تعالى عنه ـ يقف عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول «كل إنسان يؤخذ من قوله ويردّ عليه إلا صاحب هذا المقام».

فما أحرى علماء المسلمين، وهم بصدد التأسيس لنهضة علمية تبنى عليها نهضة المسلمين الشاملة، أن يلتزموا روح الموضوعية في بحوثهم ودراساتهم وحلقات علمهم وندواتهم العلمية، فإن ذلك مقوم أساس، وركن لا غنى عنه لتحقيق ما تتطلع إليه الأمة من رفعة وسؤدد.

والحمد لله رب العالمين

العقل والفقه
في فهم الحديث النبوي

الشيخ مصطفى الزرقا

مقدمـة

من المقرر الثابت عند علماء الإسلام أنه لا يوجد في عقيدته وأحكامه ما يصادم العقل، بل بالعكس، إنه دعا الناس الضالين، من وثنيين ومشركين وأهل الكُتب السماوية السابقة، إلى استعمال عقولهم التي جعلها الله تعالى في الإنسان ميزانا، وأن يحكّموها فيما يدعوهم إليه الإسلام من الإيمان والأسس التي ترتكز عليها عقيدته وشريعته، فيتركوا ماهم عليه من انحراف وتحريف وتخريف وأوهام لا يقبلها عقل عاقل بصير.

والآيات التي تناولت ذلك في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى، كقوله تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾(١)..... لقوم يتفكرون﴾(٢) ﴿أفلا تعقلون﴾(٣) الآية ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾(٤).

---

(١) سورة الرعد آية (٤).

(٢) سورة الروم نهاية الآية (٢١) وهي قوله تعالى «إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون».

(٣) البقرة: نهاية الآية (٤٤).

(٤) الأعراف: من آية (١٧٩).

وهنا يجب التنبيه للتمييز بين مفهومين متقاربين في ظاهر التعبير لكنهما متباينان كل التباين في الحقيقة، وهما:

ـ ما يصادم العقل ويناقضه من العقائد والمفاهيم والأحكام والآراء.

ـ وما تخفى على العقل حكمتُه وعلّته فلا يستطيع العقلُ معرفة حكمته وتعليله، لكنه لا يصادم العقل.

ـ فالنوع الأول (المصادم لحكم العقل) لا يمكن أن يأتي في دين إلهي (سماوي) أصلا، وبخاصة في الإسلام. وإذا وجد شيء من ذلك في دين إلهي ذي كتاب منزَّل جاء به في الأصل رسول بوحي من عند الله تعالى فمعنى ذلك انه قد دخل عليه التحريف والتغيير، ولم يبق سليماً نقيا كما جاء به رسوله.

وأما النوع الثاني، (وهو ما تخفى على العقل حكمته وتعليله، ولكنه لا يصادم العقل) فهذا لا يخلو منه دين سماوي. ذلك لأن كل دين إلهي موحى به إلى رسول من رسل الله تعالى إنما جاء لإصلاح حياة من أُرسل إليهم ذلك الرسول بعدما فشا فيهم الفساد، وانحرف الاعتقاد إلى الوثنية أو الشرك أو الخرافات. وإن كل اصلاح لحياة البشر بعد فسادها لا يمكن أن ينجح في التغلب على دواعي الفساد والانحراف والانجراف مع الأهواء والأطماع، وسائر المغريات، إلا بترسيخ عقيدة أساسية هي الإيمان باليوم الآخر، يوم الحساب والثواب والعقاب. وهذا مرتبط تمام الارتباط بالإيمان الجازم بالله تعالى العليم القدير وسائر صفاته الكمالية. فكل دين سماوي جاء به رسول لا بد فيه من التركيز الشديد على هذا الأساس، لكي يقاوم الإنسانُ أطماعَه وأهواءه الانحرافية، خشيةَ سوءِ مصيره في ذلك اليوم الآخر.

وكل هذا من المغيبات التي لابد للمؤمن بدين سماوي أن يعتقد بها جازما متيقنا دون أدنى ارتياب، وتدعمها في كل دين سماوي عبادات يوجبها الدين على أتباعه، لتذكيرهم بربهم وباليوم الآخر بصورة مستمرة، ليحاسبوا أنفسهم في هذه الدنيا فيصلحوا سلوكهم إذا استهوتهم الأطماع والشهوات، وأحدثت لهم غفلة عن الله تعالى ويوم الحساب.

أي أن كل دين سماوي لابد أن يرتكز على الإيمان بالغيب الذي لا يستقل العقل البشري بإدراكه، ولا بإدراك ما يستتبعه ويستلزمه من العبادات وحكمة أحكامها التفصيلية وترتيباتها التي أوجبها الله تعالى على المكلفين بلسان رسله، ولكنها في الوقت نفسه لا تصادم العقل، فلا يستطيع العقل أن ينفيها، أو يحكم بعكسها.

وميزان التمييز بين ما يصادم العقل الإنساني، فلا يجوز أن يوجد في دين سماوي صحيح، وبين ما يخفى على العقل فيجب قبوله وإن لم يستطع عقل المكلف معرفة سره وحكمته ـ إن ميزان هذا التمييز: أن ما يصادم العقل هو كل ما يكون للعقل حكم أولي بخلافه ينافيه ويرفضه.

ومعنى الحكم الاولي للعقل أنه من المسلمات التي يدركها العقل الإنساني بالفطرة ولا يحتاج إلى استدلال وإثبات، بل ينطلق للاستدلال بها على ما سواها من المدارك العقلية.

مثال ذلك حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين، كالحركة والسكون في مكان واحد ووقت واحد. فلا يمكن عقلا أن يكون شيء ما متحركا وساكنا في وقت واحد، بل هو إما أن يكون متحركا في لحظة ما، أو ساكنا فيها، وقد يكون متحركا في لحظة أخرى.

ومثال ذلك أن يكون أحد الكائنات مخلوقا وخالقا للكون، فهذا مرفوض في أوليات العقل.

ومثال ذلك أيضا حكم العقل بأن جزء الشيء أصغر من كله، وأن الواحد نصف الاثنين من حيث العددية. فقد يكون احد الاثنين أكبر من الآخر مادة وكمية، ولكنه من حيث العددية المجردة هو واحد فهو نصف الاثنين حتما.

فما يصادم العقل لا يمكن أن يوجد في الإسلام، ولا في دين إلهي منزل لم

يطرأ عليه تغيير وتبديل. أما ما يخفى على العقل إدراكه من المغيبات، ومعرفة حكمته، فلا يخلو منه دين إلهي منزل، وهو موجود أيضاً في الإسلام الذي قامت عقيدته وشريعته على العقل والعلم.

فالعقل لا يستطيع أن يدرك لماذا كانت صلاة الفجر مثلا في العبادات الإسلامية ركعتين، وصلاة الظهر أربعا، وصلاة المغرب ثلاثا؟ فحكمة ذلك عند الله الذي له أن يفرض على عباده المؤمنين عبادته كما هو يريد، وإن لم يعرفوا سرها، ولا يعد ذلك في الإسلام أمرا مصادما للعقل، إذ ليس للعقل حكم أولي مسبق يوجب خلاف هذا الترتيب في الصلوات.

إن تجلية هذا الفرق بين ما يصادم العقل وما يخفى على العقل مهمة جدا لدفع الالتباس على من ليس لهم رسوخ في علوم الشريعة، كيلا يفتنهم المضللون بأسئلة لا يُحيرون فيها جوابا. ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية الذي وضع كتابه العظيم الذي سماه (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) في احد عشر جزءا، فأوضح وجلّى كثيرا من الحقائق، وأزال كثيرا من الشبهات والالتباس.

بعد هذا أقول إن عنوان بحثي هذا وهو: (العقل والفقه في فهم الحديث النبوي) هو إطار عام له عندي حلقات عديدة. وقد سبق أن نشرت منه في هذه المجلة القيمة حلقتين(١).

واليوم أتحدث عن حلقة أخرى من ذلك الإطار العام وهو الكلام على دية المرأة في النفس والأعضاء إذا وقعت على المرأة جناية بطريق الخطأ.

---

(١) انظر العدد التاسع والعدد الحادي عشر من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي

ديـــة المـــرأة

في ضوء قول الرسول ﷺ: «دية المرأة نصف دية الرجل»(١)

وما إلى ذلك من ملابسات عصرية.

ميـزت جميع الشراع الإلهية، والقـوانين الوضـعية بين العمـد والخطأ في الجنايـة على النفس البشرية، أو على مـــا دون النفس من أعضـــاء الجسم الإنساني.

وقد جاء الإسلام بشرعة القصاص في جناية العمد العدواني. أما في حالة الخطأ فقد أوجب الدية، وهي مقدار محدد من المال. فما مقدارها الشرعي، وهل من فرق فيه بين الرجل والمرأة؟

إن القرآن العظيم قـد أمر بأداء الدية في جناية الخطأ على النفس ولم يبين مقدارها، وذلك بقـوله تعالى في سورة النساء: ﴿ومن قتل مـؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، وديةٌ مسلَّمة إلى أهله، إلاّ أن يصدَّقوا﴾(٢)

وكالعادة في مجملات القرآن قـد بين رسول الله ﷺ مقدار الدية الواجبة تفصيـلا، كما ثبت أيضا عنه ﷺ أن الدية يختلف مقـدارها بين الرجل والمرأة. فما مقدار الدية؟

---

(١) السـنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٩٥ واللـفظ في السنن: «دية المرأة على النصف مـن دية الرجل».

(٢) آية ٩٢

أولاً ـ دية الرجل الحر المسلم عن النفس

ثبت عنه ﷺ أنه قدر دية الرجل الحر المسلم بمائة من الإبل متفاوتة الأسنان والأوصاف. وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: كانت الديات على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار من الذهب، أو ثمانية آلاف درهم من الوَرِق (١) (أي الفضة)، أي بمعدل عشرة دراهم لكل دينار.

وروى ابن ابي شيبة عن عطاء أن رسول الله ﷺ وضَع الدية على الناس في أموالهم: «فوضع على أهل الإبل مائة بعير، وعلى أهل الشاة ألفي شاة من الغنم، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل البرُود (أي تجار الملابس) مائتي حُلّة»(٢) ومعروف أن الحلّة قطعتان: إزار ورداء.

وورد أيضا من رواية عمرو بن شعيب عن جده أنه لما استُخلف عمر رضي الله عنه خطب في الناس فقال: إن الإبل قد غلت، ففرض الدية على أهل الورق والذهب (أي أهل الحواضر والتجارة) ألف دينار من الذهب، أو اثني عشر ألف درهم من الورق، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة(٣) وهذا متّفق مع رواية ابن ابي شيبة عن عطاء الآنفة الذكر، سوى زيادة عمر (رضي الله عنه) في مقدار الدنانير والدراهم بسبب غلاء الإبل في عهده وهبوط قيمة الدراهم بالنسبة إلى الذهب.

وقد فسر المحدّثون والفقهاء هذا التنويع فيما يؤدى من الأموال عن الدية بانه إنما كان لتسهيل الأداء على المكلف، فالجاني من أهل البادية أهون عليه

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٧٧ (وجاء في مسند الإمام الربيع بن حبيب ج ٢ ص ١٧٥)

(٢) مصنف ابن ابي شيبة ج ٩ ص ١٢٧.

(٣) المصدر السابق ج ٩ ص ١٢٧.

أداء الإبل، ومن أهل الفلاحة والزراعة أهون عليه أداء الغنم والبقر، ومن أهل الحواضر والتجارة أهون عليه أداء الدراهم والدنانير أو الحلل.

ثم اختلف فقهاء المذاهب بعد ذلك في أن هذه الأنواع الستة التي وردت في السنة النبوية كلها أصول يؤدي منها المكلف ما يشاء، أو أن الأصل هو الإبل خاصةً، فما يؤدى من سواها يجب أن يعادل قيمة المائة منها، أو أن الأصل هو الدنانير والدراهم، لأنها هي الأثمان، فتكون هي الأصل لتقويم ما سواها بها، أما سائر الأنواع الأخرى فهي سلع. وكل ذلك لا يهمنا في موضوعنا هذا أن نخوض فيه، وإنما أشرنا إليه إشارة في الطريق إلى الجانب المقصود.

هذان إجمالاً ما يتعلق بدية الرجل الحر المسلم في الجناية على النفس. بطريق الخطأ.

ثانياً ـ دية الرجل عما دون النفس

إن الجناية على ما دون النفس من أجزاء الجسم الإنساني وأعضائه ذات صور كثيرة. ودية العضو تسمى أَرْشاً. وفي الأرش الواجب عنها على الجاني تفصيل يطول شرحه بحسب نوع الجناية، وكونها شجّة من الشجاج (وهي الجروح التي تقع على رأس الإنسان، وتختلف أسماؤها ومقادير ديتها تبعاً لدرجة عمقها)، وكونها قَطْعا أو تعطيلا لعضو من أعضاء الجسم، وكون العضو فريداً في الجسم أو متكرراً فيه.

وبعض ذلك التفصيل في دية ما دون النفس وارد في السنة النبوية، وبعضه قرره الفقهاء من الصحابة فمن بعدهم بطريق الاجتهاد والقياس. وكل ذلك التفصيل الطويل في الصور الكثيرة لا محل له في نطاق موضوعنا هذا. ولكن لابد من عرض بعضه بإجمال في طريق الوصول إلى المحطة المقصودة في موضوعنا وهو دية المرأة.

ثبت في السنة النبوية بشأن جناية الخطأ على ما دون النفس آثار في دية

الأعضاء. فقد ورد عن عمرو بن حزم عن أبيه في كتاب أرسله إليه رسول الله ﷺ(١) وفي آثار أخرى جاءت في السنة النبوية بشأن الديات. أن العضو الفريد في جسم الإنسان، كاللسان والأنف، فيه دية نفس كاملة، وأن العضو المزدوج كاليد والرجْل والعين فيه نصف دية النفس، وأن في كل إصبع من أصابع اليدين عُشر الدية: أي عشرا من الإبل. وهذا قد تبناه جمهور المحدّثين والفقهاء إجمالا. ونقول هنا «إجمالا» لأن هناك اختلافات فرعيةً اجتهادية في الآراء والفتاوى بسبب اختلاف حالة العضو وموقعه ودرجة تأثيره وضرر فقده من جسم الإنسان: فحاجبا الرجل وثدياه ليس كحاجبي المرأة وثدييها، والشفة السفلى أهم من العليا، ولسان الأخرس ليس كلسان الناطق، واليد الشلاء ليست كالسليمة، والإبهام من الأصابع ليس كالخنصر، وعين الأعور إذا فُقئت بخطأ ليست كإحدى عيني سواه، إلى غير ذلك من حالات وصور كثيرة، فاختلفت الآراء الاجتهادية في نسبة حصة بعض الأعضاء، وبعض الحالات من الدية الكاملة.

وكل تلك الحالات التفصيلية التي تناولها بعض فقهاء التابعين، ثم أئمة المذاهب الفقهية، لم يأت عنها في السنة النبوية شيء، فكان لا بد فيها من الاجتهاد ومن اختلاف الآراء في بعضها.

وهذا كله بالنسبة إلى دية الرجال، فماذا عنه بالنسبة إلى المرأة؟ وهو الجانب المقصود بموضوعنا هذا؟

ثالثا ـ دية المرأة

في موضوع دية المرأة تواجهنا أيضاً حالتان: (الأولى) دية نفسها إذا قتلت بخطأ، (والثانية) دية ما دون نفسها من الأعضاء وأجزاء البدن.

(١) الكتاب جاء في سنن البيهقي ج ٨ ص ٨٠.

- (الحالة الأولى) دية المرأة عن النفس:

إن جمهور الصحابة والتابعين وعلماء الأمة من أهل الحديث والفقه مجمعون على أن دية المرأة إذا قُتلت بخطأ هي نصف دية الرجل.

ومستندهم جميعاً في ذلك حديث معاذ بن جبل (رضي الله عنه) أن رسول اله ﷺ قال: «دية المرأة نصف دية الرجل».

وقال ابن رشد في بداية المجتهد: إنهم اتفقوا في دية المرأة «أنها على النصف من دية الرجل في النفس. فقط واختلفوا فيما دون النفس» أقول: وقد استقر هذا قاعدة أساسية في باب الديات من كتب المذاهب الفقهية الأربعة: أن دية المرأة في النفس إذا قُتلت بخطأ هي نصف دية الرجل.

هذا، وقد أصبحت هذه القضية، أعني نقصان دية المرأة عن دية الرجل بقدر النصف في حكم الشريعة الإسلامية، تثير في عصرنا الحاضر نوعا من الحساسية في الأوساط التي ترفع شعار التقدمية، بعد أن أصبحت المرأة تزاحم الرجل بمنكب ضخم في مختلف المجالات والميادين: في الجامعات طالبةً وأستاذةً، وفي جميع الوظائف العامة في الدولة، وفي المحاماة القانونية أمام القضاء، وفي المجالس النيابية والوزارات، بل في رئاسة الحكومة، وفي رئاسة الدولة وكل ميدان آخر. وهنا يتساءلون: هل المرأة في نظر الإسلام نصف إنسان حتى تكون ديتها نصف دية الرجل، ونحن في القرن العشرين؟ وقد خصصت المنظمات الدولية عاماً خاصاً أسمته: عام المرأة، تقديراً لمكانتها وإنصافاً لها؟!

وهكذا يتجاهلون كل ما جاء به الإسلام من إنصاف للمرأة، ومن إحياء لحقوقها التي كانت قبلة مُماتة، ومن حفاظ على كرامتها، وحماية لها، ويستنكرون أن تكون ديتها نصف دية الرجل!!

وبهذه المناسبة أذكر أنه لما أراد الرئيس الباكستاني السيد ضياء الحق رحمه الله إصدار قانون للقصاص والديات وفقاً لأحكام الإسلام، ووضع

مشروع القانون، وجاء فيـه أن دية المرأة نصف دية الرجل، قام في وجهه فئات التقـدميين من بعض وزرائـه، ومن رجـال القـانون، والجامعيين، والقيـادات النسائية. فاستدعـاني مع الدكتور محمد معروف الدواليبي فذهبنا واجتمعنا بكل فئه منهم في يوم مستقل بها وتناقشنا في ضوء نصـوص الشريعة، وواقع الحياة والمعقـول، فاقتنعـوا جميعاً بحكمـة ما جـاءت به الشريعة الإسـلامية وبعدالتها في ذلك. وكـانت القيادات النسائية نفسهـا في طليعة المقتنعين بعد أن أوضـحنا لهم، وأثبتنا النقاط التالية التي كانت غائبة عن أذهانهم:

ـ النقطة الأولى: أن قضية الدية المالية ليست مشروعة في القتل الإجرامي المتعمَّـد، وإنما هي محصـورة في قتل الخطأ الذي انتفت منه فكرة التعـدي على الروح الإنسـانية. وقـد يكون الفـاعل المخطىء أكثر ألماً وأسفـاً لما حصل دون قصـد إجرامي. فقـد تقتل الأم طفلهـا الوحيـد إذا غلبها النـوم وهو بجانبهـا ترضعه، فانقلبت عليه واختنق، ثم تقضي عمرها حزينة عليه.

ـ النقطة الثـانيـة : أن الدية الشرعيـة ليست عقـوبة زاجـرة، وانما هي تعـويض عن الضرر المادي الذي لحق بـآل القتيل، لان المخطىء هو الأوْلى بأن يتحمل هذا التعـويض، ولوكان حسَن النيـة. ومبدأ التعـويض هذا تقوم عليـه نظم العـالم المتمدن أجمع، في كل ضرر في الأنفس أو الأمـوال نشأ من خطأ غير مقصود.

ومن قواعد هذا المبـدأ ومسلَّماته: أن التعويض في كل فعل ضار يجب أن يكون بقـدر الضرر المباشر الحاصل للمضرور. وانطلاقـاً من هذا المبدأ، خـلال مناقشاتنا في باكستان حـول مشروع قانون القصاص والديات إذ ذاك، طرحنا على جميع الفئات السؤال التالي: هل في واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في جميع البـلاد حتى في امبركـا وأوروبة، في الحالات العـادية بوجـه عـام، من الناحية المادية، يكون ضرر الأسرة بفقد ربها هو الضرر الأكبر، أو بفقد ربتها؟ فكان الجواب من جميع الفئات أن فقـدان رب الأسرة هو الأعظم ضرراً عليهـا، حتى في البـلاد التي يتساوى فيهـا الرجل والمرأة في جميع الحقوق والميـادين.

النشاط العملي والاكتسابي من رب الأسرة، ومردوده عليها يبقى هو الشيء الأساسيٌ وعمادَ الخيمة في حياة الأسرة.

قلنا لهم عندئذ: إن الإسلام قد قدّر بلسان رسوله ﷺ هذا التفاوت بالنصف والضعف، فجعل دية المرأة على النصف من دية الرجل فماذا في ذلك؟ فخطأ من يتوهمون أن في ذلك انتقاصا من القيمة الإنسانية للمرأة إنما نشأ من تصورهم وتوهمهم أن الدية هي جزاء رادع لمجرم، وهذا غلط وخروج بالدية عن طبيعتها وهدفها في قانون الشريعة الإسلامية، بل في جميع الشرائع الوضعية أيضاً. فمن أول شرائط الجريمة بمفهومها القانوني والاجتماعي: القصد الإجرامي. وإن الخطأ مفروضٌ في معناه عكسُ ذلك تماماً، وهو انتفاء القصد الإجرامي.

ـ النقطة الثالثة: أن الميزان الصحيح لتقويم قيمة المرأة من الناحية الإنسانية إنما يتجلى فيما يرتبه النظام من عقوبة زاجرة على القصد الإجرامي في القتل العمد العدواني. وإن الإسلام قد سوّى في هذه الناحية بين الرجل والمرأة، حين أوجب أن يُقتل الرجل بالمرأة قصاصاً كما تُقتل المرأة بالرجل. أما حالة الخطأ البريْ، وما يجب فيه من تعويض عن الضرر المادي الحاصل منه، فليست هي ميزان القيمة الإنسانية.

على أنه، نظراً إلى أن الخطأ في العادة غالباً ما يلابسه شيء من قلة الاحتراس والاحتياط، ولو انتفى منه القصد الإجرامي، شرَع الإسلام إلى جانب الدية في القتل الخطأ، كفّارة ذات مشقة لتكون تطهيرا دينيا للمخطىء، ولتشدّ انتباهه ويقظته أكثر إلى جانب الحيطة والحذر.

ـ الحالة الثانية: دية المرأة عما دون النفس، أي الأعضاء:

رأينا فيما سلف من الكلام أن أئمة العلم قد اتفقوا على أن دية النفس للمرأة هي على النصف من دية الرجل. أما في دية المرأة عما دون النفس من الأعضاء وأجزاء البدن فقد اختلفوا. ذلك لأنه قد جاء في دية ما دون النفس من

المرأة حديث خاص عن رسول الله ﷺ هو قوله: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته»(١) وفي رواية عند البيهقي: «فما زاد فعلى النصف» أي ما زاد على ثلث دية الرجل. رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه النسائي والدار قطني، وصححه ابن خزيمة. وهو مروي أيضا عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، وعن عروة بن الزبير، وعمر بن عبد العزيز. وجاء في تكملة مجموع النووي للمطيعي أنه قد رواه أيضا نافع عن ابن عمر.

والعقل في اللغة الدية، عَقَله، إذا أدّى ديته، لأنها تَعقِل، أي تحجز عن الثار والانتقام.

وقد انقسم علماء السلف وفقهاء المذاهب تجاه هذا الحديث إلى فريقين: الفريق الأول: أخذ بهذا الحديث، وفسرّه بأن دية المرأة فيما دون النفس تتساوى وديةُ الرجل إلى الثلث من دية النفس الكاملة، فإذا زادت رُدت إلى النصف من دية أعضاء الرجل لو كانت الجناية واقعة عليه.

وبهذا أخذ سعيد بن المسيْب، ومن فقهاء المذاهب مالك والشافعي في القديم، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم. وقد مثّلوا جميعا في تطبيقه بما إذا قُطعت بخطأ إصبع واحدة من يد المرأة فديتها عشر من الإبل كما تقدم. فإذا قطعت لها ثلاث أصابع فديتها ثلاثون كدية أصابع الرجل. أما إذا قطعت لها أربع أصابع فديتها جميعا عشرون، لأنها لما جاوزت الثلث وجب ردها إلى النصف من دية أصابع الرجال، ودية أربع أصابع منهم أربعون من الإبل، فيكون نصفها للمرأة وهو عشرون.

وواضح أن هذا في منتهى الغرابة!! وبه صرحت كتبهم المذهبية على أنه هو السنّة النبوية. (ينظر بداية المجتهد من الفقه العام، والشرح الصغير وغيره من كتب المالكية، والمغني وسواه من كتب الحنابلة، في أبواب الديات) وفي هذا

---

(١) سنن النسائي ج ٨ ص ٤٥.

المقام تروى مناقشة طريفة بين سعيد بن المُسيب وربيعة بن أبي عبد الرحمن، رواها مالك رضي الله عنه في الموطأ، ونقلها ابن رشد في بداية المجتهد كما نقلتها كتب التراجم. فقد جاء في كتاب العُقول ـ وهي الديات ـ من الموطأ تحت عنوان: (ما جاء في عقل الأصابع) ما يلي:

«عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال: سألت سعيد بن المسيّب: كم في أصبع المرأة؟ فقال: عَشرٌ من الإبل. فقلت كم في أصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: أحين عظم جرحها، واشتدت مصيبتها، نقص عقلها؟!! (أي ديتها) فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السُّنَّة يا ابن أخي»

أقول: سنرى قريبا تعليق الإمام الشافعي على قول سعيد: هي السنة.

ويتجلى من هذه القصة مدى الغرابة التي تبدو في رأي هذا الفريق الأول من أئمة العلم في هذا الموضوع. فكيف يمكن أن يفهم أن تكون دية ثلاث أصابع ثلاثين من الإبل، ودية أربع أصابع عشرين؟! فهذه الغرابة والتناقض في الحكم كان لها تأثير واضح في موقف الفريق الثاني من هذا الحديث.

الفريق الثاني : فالفريق الثاني من أئمة الفقه رأوا في حديث عمرو بن شعيب هذا حكما غريبا مباينا للمعقول، فإن زيادة ضرر الجناية تقتضي زيادة التعويض فيها لا خفضه، فالتمسوا المخرج من هذا الإشكال فوجدوه في حديث معاذ (رضي الله عنه) عن دية المرأة أنها نصف دية الرجل، فرأوا أنه عام يشمل دية النفس فما دونها، أو أنه يتناول دية نفس المرأة بلفظه، ودية ما دون نفسها بطريق القياس. ورأوه بذلك معارضاً لحديث عمرو بن شعيب الذي أوجب التساوي في الدية إلى حد الثلث، وما أدى إليه تطبيقه من حكم غريب، فتركوه وأخذوا بحديث معاذ، وعمموه على دية النفس وما دونها. وبهذا أيضا أخذ الشافعي في مذهبه الجديد، حيث رجع عن رأيه القديم الذي كان فيه مع الفريق الأول.

وفي هذا المقام يقـول الإمام الشـافعي (رضي الله عنه) معللاً رجـوعه عن رأيه القديم (فيما أخرجـه عنه البيهقي، وفيما رواه عنه صاحب التلخيص) ما نصه: «إن قـول سعيد: إنه من السنّة يشبـه أن يكون معناه أنه وارد عن النبي ﷺ أو عن عـامة من أصحـابه... ثم قال: وكـان مـالك أيضاً يذكـر أنه السنة، وكنت أتابعـه عليه وفي نفسي منه شيء. ثم علمـت أنه يريد أنه سنة أهل المدينة، فرجعت عنه، والقياس أولى بنا في ذلك».

انتهى كلام الشافعي في تعليل رجوعه عن رأيه القديم.

ولنتأمل في قول الشافعي (رضي الله عنه): «وكنت أتابعه عليه وفي نفسي منه شيء»، فإنه يشيرإلى الغرابة الكبيرة في رأي الفريق الأول، والنتيجة العجيبة التي أداهم إليها في دية أصابع المرأة ونحوها من الجراحات.

الفهم الصحيح لحديث عمرو بن شعيب

إن حديث عمـرو بن شعيب، الذي تضمن مساواة دية المرأة لدية الرجل حتى تبلغ الثلث من ديته، لم يكن بظـاهره يثير مشكلة أو استغرابا لولا الأمثلة التطبيقية التي أوردها من أخذوا به في دية أصابع المرأة.

وإنني منذ دراستي الشرعيــة الأولى التي كـان شأننا فيهـــا التلقي عن شيـوخنا والحفظُ دون مناقشــة، كنـت أستشكل في نفسي جـواب ابن المسيب لربيعة بن أبي عبـد الرحمن أن دية ثلاث أصابع من يد المرأة ثلاثون من الإبل، ودية أربع أصــابع عشرون! وكنت ألوك ذلك في فكري فلا أسيغـه، ثم تعتريني خشية من قوله: إنه السنّة، فأصرف فكري عن الموضوع.

ولما جاءتنـي دعوة الرئيس البـاكستاني السيد ضيـاء الحق رحمه الله، لمناقشة مشروع قـانون القصاص والديـات مع الفئات المعارضـة له، عدت إلى مراجعي قبل السفر، ومرت بي من جديد قصة سعيد بن المسيب مع ربيعة بن

أبي عبـد الرحمن، فعـاد فكري يشتغل، وتسـاءلت: بماذا أجيب المعترضين هنالك، إذا طرحـوا علي الإشكال كما طرحه ربيعة على سعيـد؟ فنحن يكفينا أن يقال لنا: إنها السنّة النبوية حتى نطأطيء رؤوسنا لها. ولكن المعارضين هنالك لا تنحني رؤوسهم إلا لما يقنع.

وإني لكذلك إذا بفكرة مفـاجئة تتقدح في ذهني، فيبـدو لي في هذا الحديث النبـوي الجليل معنى غير مـا بينه السلف الأوائـل رضي الله عنهم أجمعين، وأيقنت من فـوري أنه هو الفهـم الصحيح لهذا الحديث، وبه تتجلى حكمـةٌ ووجـاهة، بدلاً من المشكلة التناقضية التي تبـدو في ذلك المعنى الأول والتمثيل الذي رافق روايته، وأوحى بأنه هو المعنى الوحيد.

فـالفكرة التي لاحت لي في معنـى هذا الحديث هي أن الـدية فيما دون النفس يتسـاوى فيها الـرجال والنسـاء وإلى حـد الثلث من دية النفس الكاملة للرجل، فتكون دية المرأة كـدية الرجل. فإذا كانت جناية الخطأ تزيـد ديتها عن ثلث دية النفس، فعنـدئـذ تُنصّف دية المرأة في القسم الزائـد فقط، ولا يسري التصنيف على الثلث الأول الذي وجب فيـه التساوي بين الرجل والمرأة. أي أن التنصيف عندما تبلغ أو تتجـاوز الدية الجزئية ثلث الدية الكاملة عن النفس لا ينبغي أن يطبق بمفعول رجعي على الثلث الأول، فينقضَ التساوي الذي أوجبه الحديث النبوي فيه، إذ ليس في الحديث مـا يدل على هذا المفعول الرجعي، وإنما أوحى به تفسير الرواة الأوَل وتمثيلهم التطبيقي!!

وعندئذ شعـرت كأنما أزيحت من أمام عينيَّ ستـارة كانت تحجب عني الرؤية، واطمأنت نفسي لهذا الفهم، وحمدت الله تعالى عليه.

وفي ضـوء هذا المعنى نقـول: إن دية الأصبـع الواحـدة للمـرأة عشر من الإبل، كأصبع الرجـال. ولدية ثلاث أصـابع ثلاثون من الإبـل كـذلك للرجل والمرأة. أمـا دية أربع أصـابع فللرجل أربعـون من الإبل، وللمـرأة خمس وثلاثون، لا عشرون. وهكذا... فـدية تسع أصـابع للرجل تسعـون من الإبل، وللمرأة ستون. فـدية ما بعد الأصابع الثلاث هـي التي تنصّف أما دية الثلاث

فتبقى متساوية. وبهذا الفهم لمعنى الحديث تظهر الحكمة في تساوي دية الجراحات بين المرأة والرجل إلى حد ثلث دية النفس الكاملة، وحكمة تنصيف ما زاد على ذلك، لأن الدية تعويض عن الضرر كما سلف بيانه، فإن أثر الضرر في انعكاساته على حياة المجني عليه ونشاطه الاكتسابي لا يختلف بين الرجل والمرأة في الحدود الصغرى كالظفر والإصبع، وإنما يتفاوت بينهما في الحدود الكبرى.

ملاحظة:

على أن هذا الفهم في ترتيب دية أصابع المرأة يجب تقييده بقيد ضروري يفرضه العقل أيضاً والفقه لانسجام الاحكام دون تناقض، وهو أن لا تتجاوز دية أصابع المرأة دية نفسها الكاملة. ذلك لان كثرة عدد الأصابع يمكن معه في بعض الحالات، وبهذا الفهم الجديد، أن تتجاوز دية أصابع المرأة دية نفسها التي هي نصف دية الرجل.

فمثلاً لو قطع تسع أصابع من يدي المرأة بطريق الخطأ فإن ديتها، بحسب هذا الفهم الجديد ستكون كما يلي:

١ ـ ثلاثون من الإبل عن الأصابع الثلاث الأولى (عن كل واحدة عشرة كالرجال).

٢ ـ ثلاثون أخرى من الإبل عن الأصابع الست الأخرى تنصيفاً لدية الرجال فيكون المجموع عن أصابعها التسع ستين من الإبل، بينما دية نفسها كلها خمسون فلا يعقل أن تتجاوز دية الأصابع كلها دية النفس الكاملة

فلذا يجب أن يقيِّد ذلك بأن لا تتجاوز دية أصابع المرأة بهذا الترتيب دية نفسها الكاملة. فإذا تجاوزتها توقفت عند حد دية النفس.

وهذا يوحي به التفقه والاجتهاد في فهم هذا الحديث في ضوء مقاصد الشريعة. والله تعالى هو الموفق للصواب والسداد.

وأخيراً وأنا أكتب مبيضة هذا البحث، خطر لي أن أرجع إلى الإمام الشوكاني في كتابه العظيم (نيل الأوطار) لأرى ما فيه حول هذا الموضوع، وأستعين بما ينقله ويستقصيه، ولم أكن راجعته فيما راجعت قبلاً لأنه لم يكن عندي، فإذا بي أجده قد سبقني رحمه الله إلى هذا الفهم الجديد في حديث عمرو ابن شعيب، وانتقد الفهم التقليدي السابق، ووجدته يقول عن دية المرأة ما نصه بالحرف:

«لا يدل حديث عمرو بن شعيب إلا على أن أُرشها في الثلث فما دون مثل أرش الرجل. وليس في ذلك دليل على أنها إذا حصلت المجاوزة للثلث لزم تنصيف ما لم يجاوز الثلث. فالأولى أن يحكم في الجنايات المتعددة بمثل أرش الرجل في الثلث فما دون. وبعد المجاوزة يحكم بتصنيف الزائد على الثلث فقط، لئلا يقتحم الإنسان في مضيق مخالف للعدل والعقل والقياس بلا حجّة نيّرة»(١)

فأثلج صدري هذا الكلام منه، وقويت ثقتي بما فهمته، وزادت مكانة الشوكاني رحمه الله في نفسي (وهو يعتبر من المعاصرين لقرب عهده منا) وردّدت المثل السائر: «كم ترك الأول للآخر؟»، وأنشدت قول القائل:

قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ... ويرى للمقدَّم التقديما
إن ذاك القديم كان حديثا ... وسيغدو هذا الحديث قديما

ورضي الله عن الإمام مالك الذي لم يرض أن يرسل الخليفة العباسي المنصور كتاب «الموطأ» (وهو الذي كلفه وضعه) إلى الأمصار، ويُلزم القضاةَ أن يحكموا بما فيه، توحيداً للحكم القضائي، بل قال له مالك (رضي الله عنه) «إن أصحاب رسول الله ﷺ قد تفرقوا في الأمصار، وعند كل منهم علم».

ورضي الله عن الإمام مالك تكراراً وتكراراً، لكلمته الخالدة التي أطلقها

(١) نيل الأوطار: ٧/ ٢٣٦.

تدوي في أسماع الأجيال حين قال: «إن كل واحد يَرُدّ ويُرَدُّ عليه إلا صاحب هذا القبر» مشيراً إلى قبر رسول الله عليه الصلاة والسلام.

هذا وقد ناقشني أحد العلماء الأفاضل منتقدا قولي بأن الدية في جناية الخطأ هي مجرد تعويض عن الضرر الذي ألحقه الجاني بالضحية وأسرته، وليست عقوبة، واحتج بأن الدية تفرض شرعا على عاقلة الجاني.

فأجبته بأن هذا حجة لي حاسمة، وليس دليلاً على أنها عقوبة، ذلك لأن العقوبات في الإسلام تخضع لقاعدة عامة خالدة قررها القرآن الحكيم بقوله تعالى: ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾. فلو كانت الدية عقوبة لما جاز فرضها على عاقلة الجاني، وإلاّ صدق عليها قول شيخنا أبي الطيب المتنبي:

وجُرمٍ جَرَّه سفهاء قوم وحلَّ بغير جارمه العذاب!!

ولكن لما كانت الدية تعويضا عن الضرر الذي ألحقه الجاني المخطىء غير المتعمد بغيره، وكانت الدية قد تبهظه، وهو بريء النية في خطئه ليس لديه قصد إلى الإجرام العدواني، كان مستحقاً للمعاونة على مصيبته، فجعلت على عاقلته معاونته فيها. ولذلك أعلن الرسول ﷺ أن العواقل لا تعقل العمد، لأن المتعدي المتعمد بالقتل قد رتب الإسلام له القصاص عقوبة زاجرة رادعة، وليس الدية.

والحمد لله أولاً وآخراً على ما وفق وهدى، وصلى الله على سيدنا محمد رسول الهدى، وإمام الاقتداء، وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- بداية المجتهد، ابن رشد.
- السنن الكبرى، البيهقي، طبعة مجلس دائرة المعارف، الهند ١٣٥٤ هـ.
- سنن النسائي بشرح السيوطي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
- صحيح الإمام البخاري.
- صحيح الإمام مسلم.
- فتح الباري، الإمام ابن حجر.
- المجموع، الإمام النووي.
- مسند الربيع بن حبيب، طبعة دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت.
- مصنف ابن أبي شيبة، طبعة إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي ١٤٠٦ هـ.
- المغني، ابن قدامة المقدسي.
- الموطأ، الإمام مالك.

تعلّموا العربية فإنها من دينكم

أ. د. مازن المبارك *

شاءت إرادة الله سبحانه وتعالى أن تكون العربية لغة كتابه ولسان وحيه، وأن يكون ذلك الكتاب الكريم آخر كتبه وخاتمة رسالاته إلى عباده، فكانت للعربية من ذلك صفة تفردت بها من بين اللغات الحيّة؛ فلم ترتبط لغة حية من لغات العالم بكتاب إلهي ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم، ولم تحظ لغة غيرها بصفة الإعجاز اللغوي، وهي المعجزة الخالدة للقرآن الكريم. وكان من حكمة الله وجميل صنعه ألاّ يصحّ نقل القرآن إلى لغة أخرى، فهو لا يترجم واقعاً، ولا تجوز ترجمته شرعاً، وإنما تترجم معانيه وتنقل أفكاره، ولا تسمى تلك الترجمات ولا ذلك المنقول قرآناً. فالقرآن عربيّ كما وصفه سبحانه وتعالى ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ يوسف ١٢/٢ وأعاد هذا الوصف في غير آية من آيات كتابه الكريم. طه ٢٠/١١٣ وفصّلت ٤١/٣.

* رئيس قسم اللغة العربية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

وقد رأيت في التعبير القرآني عن هذه الصفة آية من آيات الإعجاز اللغوي في القـرآن؛ فلقد جـاءت كلمة (عـربيّ) في القـرآن صفة للقـرآن، كما في الآيات السابقـة، وصفة للسان كما في قـوله تعالى ﴿وهذا لسـان عربيّ مبين﴾ النحل ١٦/ ١٠٣ وقـوله ﴿وإنه لتنزيل ربّ العـالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مبين﴾ الشعراء ٢٦/ ١٩٢ ـ ١٩٥.

وبذلك كانت (العـربية) في كتـاب الله صفة للقرآن وللّسـان، والقرآن من قـرأ، واللسان بمعنى اللغـة، ولم تأت (العـربيّ) وصفـاً للقوم أو للمخـاطبين ليتلاءم هذا مع كون القرآن ليس خاصاً بالعرب وحدهم، ولا مخاطباً لهم دون سواهم؛ فهو للناس كـافة وللعالمين جميعاً، فكان أبلغ تعبير عن عـالمية الدعوة وإنسانية الرسالة وعربية الخطاب...

وكان أبلغ دليل على أن القرآن يُعرِّب المسلمين لساناً، ولا مكان لألسنتهم فيه، إنه يعـربهم ولا يستعجمهم لهم. ولو أخلص دعاة القومية العـربية من غير المسلمين لعـروبتهم لقـدروا ذلك حق قـدره وأحلّوا القـرآن المنزلة الرفيعـة في دعوتهم، لأنه يشـدّ إلى اللغة العربية أقـواماً وشعوباً ما كـانت لولاه لتقرأ من العـربية حـرفاً. إن المسلمين يعـرفون أنّ لا إسـلام بلا قرآن، وأن لا قـرآن إلا بالعربية، ولا صلاة للمسلم ـ أياً كانت لغته ـ إلاّ باللفظ العربي للقرآن(١).

إن كون العربية لغة القرآن وشريعته هو الذي جعل مئات العلماء من غير العـرب يعكفون على خـدمـة علوم العـربية دراسـة وتأليفـاً. وهو الذي جعل العربية تنتقل من لغة قوم أو أمـة لتصبح لغة أقوام وأمم، ولا تقف عند حدود قومها بل تنتشر مع دعوة القرآن وانتشار الإسلام.

ولا بدّ أن توضـع هذه الصلة بين العـربيـة والإسـلام مـوضعهـا الذي تستحق في كل مجال من مجالات الدعوة والسيـاسة والتعليم، ولقـد غفل عنها كثير من الدعـاة، وأهملها متعمـدين كثيرون من العاملين في ميـدان السياسـة

---

١ ـ انظر تفصيل ذلك في كتابي (نحو وعي لغوي) بعنوان بين العربية والقرآن ص ١١٥

ومناهج التعليم. وتأثر كثير من كليات الشريعة والآداب بنظم التعليم الغربية، وخضع بدعوى التخصص في أحد المسارين الشرعي أو الأدبي واللغوي إلى ما يقتضيه التخصّص في غيرهما من تباعد، فلم يكن عند أحدهما ما يحتاج إليه تخصّصه من ثقافة الآخر، فقصرّ كل منهما ولم يدرك الغاية في تخصّصه.

لا بد لطالب الشريعة أن يدرك أنه لا يتهيّأ له فهم كتاب الله وإدراك مقاصده، ولا معرفة النصوص الفقهية وأساليب استنباط الأحكام واصطلاحات الأصوليين ما لم يكن واسع المعرفة باللغة وعلومها لفظاً واشتقاقاً وتصريفاً ونحواً وبياناً.

ولا بدّ لطالب العربية أن يدرك أنه لا تتهيأ له القوة في اللغة والجودةُ في التعبير ما لم يتوفر على الممارسة العملية والمذاكرة الدائمة لتلك النصوص القرآنية التي بلغت بالعربية حدّ الاعجاز، ولتلك الأحاديث النبوية التي مثّلت جوامع الكلم، ولتلك النصوص الأدبية ـ جاهليّها وإسلاميّها ـ التي ضمّت ثروة ضخمة من الألفاظ وصوراً رائعة من الأداء اللغويّ الحيّ، وكانت معارضَ لفنونٍ لسانية وأساليبَ تعبيريةٍ لا تغني عنها المعاجم على كثرتها.

ولولا هذه المنزلة للعربية في الإسلام وعلومه لما وصف بها جلّ جلاله كتابه المبين، ولما حضّ النبي ﷺ على تعلّمها، ولما قال الصحابة والتابعون فيها وعنها ما قالوه، ولما رأينا الغُيُر من رجال الفقه وأعلام الشريعة يؤلفون في ألفاظها ونحوها وإعرابها واشتقاقها مئات الكتب خدمةً للعربية يرونها مؤدية إلى خدمة القرآن وعلومه والإسلام وشريعته.

ولعلّ فيما يلي دليلاً مقنعاً على ما نقرّره من أمر هذه الصلة بين العربية والشريعة، وما ندعو إليه من إحكام الصلة بينهما، ورعاية هذه الصلة في مناهج كليَات الشريعة والآداب في الجامعات:

ـ في القرآن الكريم:

مـرّ بنا منذ قليل أن الله سبحـانه وتعـالى وصف القـرآن بأنه عـربي في سورة يوسف (١٢/ ٢) وســورة الشعراء (٢٦/ ١٩٢ ـ ١٩٥) وسورة النحل (١٦/ ١٠٣). بل لقـد وردت كلمـة (عــربيّ) في القـرآن الكريم إحـدى عشرة مرة(١)، ولم تكن في مـرة منها خاصة بقـوم أو شعب، بل كانت في تلك المرات جميعها صفـة للقرآن ولســانه، كما في الآيات السابقـة؛ قرآن عـربيّ وبلسان عربيّ.

ونلاحظ في ذلك أموراً هي:

١ ـ أن صفة (عربيّ) لا تنصرف في القرآن إلى غير اللغة.

٢ ـ أنها تكرّرت في وصف القرآن ولسانه.

٣ ـ أنه ما من صفة أخرى للقرآن تكرّرت عدد ما تكرّرت صفة (عربيّ).

ولا شك أن هذه الأمور أو الملاحظات تـدلّ على أن عربية القـرآن موضع رعاية، ومـوضع إلحاح وتكرار، وان في ذلك منبهة لنا على وجوب مـراعاة تلك الصلة بين الموصوف وصفته، اي بين القرآن ولغته، فإذا أضفنا أن الله سبحانه أمـرنا بتـلاوة كتـابه، ومَنَّ علينا بالبيـان، وأمـرنـا بتـدبّر كتـابه، علمنا أننا مامـورون بإتقان العـربية، حـروفاً وألفـاظاً، صفات ومخارج، لنتلو الكتـاب الكريم حق تلاوته، ومامـورون بإتقان ما لا يكون التّـدبّر إلا به، وكيف نتدبَر القرآن إذا لم نكن على علم كـافٍ بوسائل التدبّر، ومنهـا بل أوّلها ولا شك اللغة وعلومها.

ـ النبي صلى الله عليه وسلم:

إذا كان الرجـل لا يصف نفسه إلا بما يفخر به، فإننـا نستطيع القول إن

---

١ ـ انظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم.

النبي ﷺ كان يفخر بلسانه وبيانه ولغته، فصاحةً ووضوحاً وسلامة وبلاغة. وقد جاء ذلك في أحاديث كثيرة منها قوله ﷺ: (أنا أعربكم، أنا من قريش، ولساني لسان سعد بن بكر)(١) وأوضح من هذه الرواية في تأكيد سلامة اللغة والتبرؤ من اللحن قوله ﷺ: (أنا أعرب العرب، ولدت في بني سعد، فأنىّ يأتيني اللحن؟)(٢) وأشدّ وضوحاً في استنكار اللحن وتسميته ضلالاً ما رووا من أن النبي ﷺ سمع رجلا يلحن في كلامه فقال: (أرشدوا أخاكم فإنه قد ضلّ)(٣) وفي حديث ابن الزناد أن رجلاً قرأ عند رسول الله ﷺ فلحن فقال رسول الله ﷺ: أرشدوا صاحبكم(٤)

وتسمية اللحن بالضلال بلاغة لا تصدر إلاّ عن بليغ، لأنها تسمية الشيء بما يؤدي إليه، وكم ضلّ أناس في الفهم لضلالهم في اللغة، سواء كان ذلك في دلالات الألفاظ أو أساليب التعبير أو حركات الإعراب. وما أظن ابن جني ومن تقبّله إلاّ مقتبسين من هذا الحديث النبوي حين قالوا ما قالوه من أن ضلال بعض الفرق راجع إلى ضلالهم في فهم اللغة.. وإن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة(٥). ثم عاد ابن جني ثانية ليبيّن أن فساد الاعتقاد كثيرا ما يرجع إلى التعلّق بظاهر اللغة دون معرفة أسرارها وأغراضها(٦) ولو أنصف المسلمون لمنعوا من لم يكن متضلعاً من العربية أن يفتي في الشرع أو يؤلف في التفسير، ولو أنصف علماء

---

١ ـ رواه ابن سعد مرسلاً. كنز العمال ١١/٤٠٤ برقم ٣١٨٨٤.

٢ ـ رواه الطبراني عن أبي سعيد الخدري. كشف الخفاء ٢:٢٣٢.

٣ ـ الخصائص ٢/٨

٤ ـ معجم الأدباء ٢٢٠١ والرواية في كنز العمال عن أبي الدرداء. أرشدوا أخاكم. (كنز العمال ٢٨٠٩).

٥ ـ الخصائص ٣ : ٢٤٥.

٦ ـ الخصائص ٣/٢٦٤ ـ ٢٧٠.

الشريعـة لمنعوا من لم يتقن العـربيـة من التخصّص في الشريعـة، ولقد كـانت مناهج علمائنا أن يبدأ الطالب بحفظ القـرآن، ثم يثنّي بعلوم العربية، ثم ينتقل إلى دراسة علوم الدين.

وقد بيّـن النبيّ ﷺ فضل إتقـان قراءة القرآن ومعرفة عـربيته وإعرابه، ففي المحرر الوجيز لابن عطية عن ابن عباس أن رجلاً سـأل النبيّ ﷺ فقال: أي علم القـرآن أفضل؟ فقال النبي ﷺ: عـربيته، فـالتمسوها في الشعـر(١)، وفي «التذكار» للقرطبي أحاديث مختلفـة الروايات والأسانيد ترغّب كلها في إعراب القـرآن إفصاحـاً وضبطاً، منهـا عن سعيـد بن المسيب عن عمـر بن الخطاب، ومنها عن نافع عن ابن عمـر. وفيه ما رواه مـالك بن أنس عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت قـال ﷺ: (من قرأ القرآن فأعربه كانت له عند الله دعوة مستجابة، إن شاء عجلها له في الـدنيا وإن شاء ادّخرها له في الآخرة) وفيه أنه ﷺ قال: أعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وفرائضه وحدوده(٢).

وفي كتاب إيضـاح الوقف والابتـداء لابن الأنباري أنه (جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه وتابعيهم رضي الله عنهم من تفضيل إعـراب القرآن والحضّ على تعلّمه وذمّ اللحن وكـراهيته، مـا وجب به على قرّاء القـرآن أن يأخذوا أنفسهم بالاجتهاد في تعلّمه(٣)). ويورد ابن الأنباري بعـد ذلك طائفة من الأخبار تؤيد ما ذهب إليه.

وكـان عمر يكره اللحن، فقـد رووا أنه مرّ بقـوم يرمون ولا يصيبـون، فقرّعهم فقـالوا: إنّا قوم متعلمين، فقال: والله لخَطؤكم في لسـانكم أشدُّ عليّ من

---

١ ـ المحرر الوجيز: ٢٥، والبحر المحيط: ١٧ ـ ١٨.

٢ ـ التذكار في أفضل الأذكار. البـاب الخامس والعشرون: في ثواب من قرأ القرآن فأعربه. ص ٨٤ و٨٥. والرواية في تفسير القرطبي ١/٢٣ : أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه.

وانظر ـ تفسير القرطبي ١ : ٢٣ و ـ فضائل القرآن : ٢٠٨.

٣ ـ إيضاح الوقف والابتداء ١/٤١.

خطئكم في رميكم، سمعت رسـول الله ﷺ يقـول: رحم الله امـرأ أصلح من لسانه(١).

وأمـا الشعر فقـد حسم القرآن القـول فيه حين جعل الشعـراء قسمين؛ قسماً مغـوياً ضالاً كـاذباً يخوض في كل باب من القول واللغـو، ويقول مـا لا يفعل، وقسماً مـؤمناً يذكر الله وينتصر للحق. قـال تعالى ﴿والشعـراء يتّبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقـولون ما لا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصـالحات وذكـروا الله كثيراً وانتصروا مـن بعـد مـا ظُلمـوا﴾ الشعراء ٢٦/ ٢٢٤ ـ ٢٢٧.

قال أبو الحسن المبرد (لما نزلت (والشعراء) جـاء حسّان وكعب بن مالك وابن رواحة يبكون إلى النبي ﷺ فقالوا: يا نبي الله أنزل الله تعالى هذه الآية وهو تعـالى يعلم أنـا شعـراء، فقـال: اقـرؤوا مـا بعـدها (إلا الـذين آمنوا وعملوا الصالحات) أنتم، (وانتصر من بعد ما ظُلموا) أنتم، أي بالردّ على المشركين، قال النبي ﷺ: انتصروا ولا تقولوا إلا حقاً، ولا تذكروا الآباء والأمهات)(٢).

ووضح النبي ﷺ ذلك الموقف من الشعـر حين قال فيما رواه البخـاري عن أبي اليمان عن شعيب عن الزهري (إن من الشعـر حكمـة)(٣) وفيما روته السيدة عائشة عنه ﷺ فقالت: سئـل رسول الله ﷺ عن الشعر فقال: هو كلام، فحسنه حسن، وقبيحـه قبيح)(٤). وفي أخبـاره ﷺ أنه استنشـد الشرّيد بن سويد من شعر أميّة بن أبي الصلت، وكان كلما سكت الشريد قال له ﷺ: هيه، أي زدني، حتى أنشده مئة بيت(٥).

---

١ ـ معجم الأدباء ١/ ٦٧. وانظر فيض القدير ٤/ ٢٣ والفردوس بمأثور الخطاب ٢/ ٢٥٩.

٢ ـ تفسير القـرطبي ١٧/ ١٥٢ وانظر الخبر في (أحـاديث الشعـر) ٨٠ وفي (جـامع البيـان) ١٩/ ١٢٩.

٣ ـ البخاري (كتاب الأدب) برقم ٦١٤٥. وهو في الطبراني عن ابن عباس برقم ١١٧٦٠.

٤ ـ أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم ٤٧٦٠ والدارقطني في سننه ٤/ ١٥٥.

٥ ـ انظر الخبر في صحيح مسلم برقم ٢٢٥٥ وفي أحاديث الشعر برواياته المختلفة ٤٨ ـ ٥١.

ـ أبو بكر الصدّيق (رضي الله عنه):

قال أبو بكر رضي الله عنه: (لأن أقرأ فأُسقط أحبُّ إليَّ من أن أقرأ فألحن)(١) يعني أنه إذا أشكلت عليه كلمة فلم يدرِ إعرابها تجاوزها إلى ما بعدها، وعدّ تركها خيراً من قراءتها خطأ، وذلك كمن يسكت عما لا يعرف إيثاراً للسّلامة ونجاة مما سمّاه النبيّ ﷺ ضلالاً.

وقال رضي الله عنه: (لأن أعرب آية من القرآن أحب إليّ من أن أحفظ آية(٢). لأن فهم ما يُقرأ أوجب، ومعرفة القرآن تتوقف على معرفة اللغة والإعراب.

ـ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه):

قال عمر: (تعلّموا إعراب القرآن كما تتعلّمون حفظه)(٣).

وقال: (عليكم بالتفقّه في الدين، والتفهّم في العربية، وحسن العبارة)(٤).

وكتب إلى أبي موسى الأشعري (أما بعد، فتفقّهوا في السنّة، وتفقّهوا في العربيّة، وأعربوا القرآن فإنه عربيّ، وليعلّم أبو الأسود أهلَ البصرة الإعراب)(٥).

ونقل ابن الأنباري بالسّند عن عمر قوله (تعلّموا الفرائض والسنّة واللّحن كما تتعلّمون القرآن) وقال ابن الأنباري: فيجوز أن يكون (اللحن) الصواب، ويجوز أن يكون الخطأ يُعرف فيتجنَّب) ثم قال: وحدّث يزيد بن

---

١ ـ مراتب النحويين: ٥.

٢ ـ فضائل القرآن: ٢٠٨.

٣ ـ إيضاح الوقف والابتداء ١/٣٥.

٤ ـ فضائل القرآن: ٢٠٩.

٥ ـ انباه الرواة: ١/١٦.

هارون بهذا الحديث فقيل له: مـا اللَّحن؟ فقال: النحـو)(١). ويزيد بن هارون محدّث حافظ ثقة؛ عرف بالتدّين والذكاء وسعة الحفظ، ومات سنة ٢٠٦ هـ.

وروى نافع أن ابن عمر كان يضرب ولده على اللحن في القرآن(٢). ونقل النووي أن عمر وابنه رضي الله عنهما كانا يضربان أولادهما لتفريطهم في حفظ العـربيـة(٣). ولا عجب في ذلك فعمـر بن الخطـاب رضي الله عنه لم يكن يرى العربية وسيلة تخاطب فحسب، ولكنه كان يقول (تعلّموا العـربية فإنها تثبّت العقل وتزيد في المروءة)(٤).

ولقـد سنّ عمـر بن الخطّـاب منهجـاً في التفسير مـا زال أدق المناهج في تفسير النصوص، وهوأن تفسر الكلمة ذات الدلالات المختلفة والمعاني المتعددة بالمعنى الذي يستعملها له أهل العصر الذي أنشيء فيه النصّ ويدلّون بها عليه؛ فلقـد كان عمـر يتلو قوله تعـالى ﴿أفأمن الذين مكروا السيِّئات أن يخسفَ الله بهم الأرض أو يأتيهم العذابُ من حيثُ لا يشعـرون. أو يأخذَهم في تقلّبهم فما هم بمعجـزين. أو يـأخـذَهم على تخوُّف فإن ربكم لـرؤوف رحيم﴾ النحل ٤٥ـ٤٧. فسئل عن معنى (تخوّف) فتوقّف حتى قام رجل من هذيل وقال: هي عندنا التنقّص، فسأله عمـر شاهداً على ما قـال، فاستشهـد الرجل بشعر لأبي كبير الهذلي جاءت فيـه كلمة التخوّف بمعنى التنقّص أو الانتقاص، فقـال عمر: (أيها الناس عليكم بـديوانكم لا تضلّوا، شعـر الجاهليـة، فإن فيـه تفسير كتابكم)(٥).

وفي رواية الشاطبي: قال عمـر: (أيها الناس، تمسّكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم)(٦).

١ ـ كتاب الاضداد لابن الانباري ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

٢ ـ إيضاح الوقف والابتداء ١/ ٢٤.

٣ ـ تهذيب الأسماء واللغات (المقدمة).

٤ ـ معجم الأدباء ١/ ١٩ (ط مرغوليوث سنة ١٩٢٣ ـ ١/ ٧٧).

٥ ـ الإتقان: ١١٩.

٦ ـ الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٨٨.

وهو المنهج الذي طبقه ابن عباس فيما بعد وتوسّع فيه حتى نسب إليه.

ـ علي بن أبي طالب (رضي الله عنه):

وأما الإمـام عليّ رضي الله عنه فحسبه أن معظم الروايات تعـزو الإشارة بوضع علم النحو إليـه، وأن أبا الأسود الدؤلي أخذ ذلك عنه، ونحـا النحو الذي أشـار به عليـه، ففي حديث أبي الأسـود عن ذلك قـال: (ألقى إليّ عليٌّ أصـولاً احتــذيت عليهـا.) وروى المبرد أن أبا الأســود سئل عمّن فتـح له الطريق إلى الوضع في النحو وأرشده إليه فقال تلقّيته من علي بن أبي طالب رحمه الله)(١).

ـ عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه):

كـان ابن مسعـود يقول (جـوّدوا القـرآن، وزيّنوه بأحسن الأصـوات، وأعربوه؛ فإنه عربيٌّ، والله يحبّ أن يُعرَب)(٢).

ـ ابن عبّاس (رضي الله عنه):

عالم الأمّة، وعلْمه دَعْـوةُ النبي ﷺ (اللهم علّمه التأويل وفقّهْه في الدين) كان يُسأل عن معنى كلمة في القرآن فيجيب عنها بإنشاد بيت من الشعر جاءت الكلمة فيـه بمعناها في الآية(٣). وكلن يقول: (إذا سألتموني عن غـريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب)(٤) (وإذا أشكل عليكم شيء من القرآن فـالتمسوه في الشعر فإنه ديوان العرب)(٥). و (الشعـر ديوان العرب فإذا خفي عليهم الحرف مـن القـرآن الذي انزله الله بلغـة العــرب رجعـوا إلى ديوانها فالتمسوا معرفة ذلك منه)(٦).

---

١ ـ انظر الأخبار عن ذلك في كتابنا النحو العربي ١١ و١٣ و١٥ و١٩ و٢٠ و٢١ و٢٢.

٢ ـ إيضاح الوقف والابتداء ١٦:١ وانظر أيضاً (فضائل القرآن) ص: ٢٠٨.

٣ ـ انظر: الإتقان ١ / ١٢٠.

٤ ـ الاتقان ١ / ٣٨٢.

٥ ـ نبذ من مقاصد الكتاب العزيز: ٩٧.

٦ ـ مسائل نافع بن الأزرق: ٨.

وطبّق ابن عباس ذلك في المسائل الأزرقيات، فما سئل فيها عن معنى كلمة من كتاب الله إلا فسر معناها، وأيّد تفسيره ببيت من الشعر، وقد التزم أكثر أئمة التفسير ذلك، فكانت تفاسيرهم ممتلئة بشواهد الشعر. وقد غابت هذه الحكمة عن الكثيرين من القائمين على الدراسات الشرعية فأبعدوا النصوص الأدبية عامة والشعر الجاهلي خاصة، عن مناهج دراساتهم، فظهر عوار ثقافتهم في فهمهم للنصوص حين يشرحون، وفي تعبيرهم حين يكتبون، وظن بعضهم أن المعجم يغني في تفسير ألفاظ القرآن، والحقيقة أن المعجم يذكر للكلمة الواحدة كلّ المعاني التي تدلّ عليها. فإذا لم تكن متمرّساً بأساليب العرب في صياغة لغتهم، قادراً على الاستعانة بالسياق على تحديد معنى الكلمة، وقعت في الخطأ، وضاع عنك المعنى، وأدّى بك ذلك إلى الضلال. وقد رأينا في هذا العصر من اتّبع هذا المنهج، واعتمد المعجم في تفسير ألفاظ القرآن، فكان تفسيره سخفاً وضلالاً وكفراً؛ ما أوصله إلى ذلك إلاّ جهله بأساليب العربية وفهم نصوصها. ولو أنصف الذين يباعدون بين الشريعة ونصوص الأدب لقدّروا ولأدركوا أن عداوة (الحداثيين) وأضرابهم... للأدب العربي القديم ولغته، ليست عداوة للغة أو أسلوب، ولكنها عداوة لما تقوم به تلك اللغة وذلك الأسلوب من خدمة للقرآن وعلوم الشريعة.

ورحم الله رجال الشريعة وأئمة الفقه من سلف الأمة ما كان أعلمهم وأذكاهم وأبعد نظرهم، ولعلّ فيما قالوه منبهة لنا على بعض ما ينبغي من إحكام الصلة بين اللغة وأدبها والقرآن والعلوم الإسلامية، فعن يحيى بن عتيق قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد، الرجل يتعلّم العربية يلتمس بها حُسْن المنطق ويُقيم بها قراءته. فقال: حسن يا بن أخي فتعلّمْها، فإن الرجل ليقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها)(١)!

وقال الإمام مالك: (لا أوتىٰ برجلٍ غيرِ عالمٍ بلغة العرب يفسِّر كلام الله إلا جعلته نكالاً)(٢).

---

١ ـ فضائل القرآن: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٢ ـ الإتقان ٢/ ١٧٩.

وقال مجاهد: لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عارفاً بلغات العرب)(١).

وقال الزُّهري: ما أحدث الناس مروءة أحبَّ إليّ من تعلّم النحو(٢).

وأما الأصمعي، الراوية اللغويّ، فقد بلغ من ورعه ما لو بلغ خطباءُ اليوم بعضَه لآثروا السّلامة، إذ كان يقول: (أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ: من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار، لأنه لم يكن يلحن، فمهما رويت عنه ولحنت، فقد كذبت عليه)(٣).

وقال العزّ بن عبد السلام: (تتوقف معرفة القرآن على معرفة اللغة والإعراب)(٤).

ويخطىء من يظن أن إتقان النحو وحده كاف في معرفة اللغة، فالنحو قانون اللغة، ولكنها غيره، وأوسع منه، وهي مقدّمة عليه، وممارستها ودراسة نصوصها واجبة. ولن يبلغ أحدمن اللغة درجة العلم حتى تتكامل عنده عناصر القوّة فيها، وأهمها لغة حيّة في نصوصها، يحفظها ويتمرّس بأساليبها، ويقف على أسرار تركيبها، وعلومُ اللغة وقواعدُها في نحوها وصرفها واشتقاقها وعلم معانيها؛ تقديماً وتأخيراً، وذكراً وحذفاً، وتعريفاً وتنكيراً.

ولقد عرف سلف أمتنا ذلك، ورعاه العلماءُ وطبقّوه، ومن يقرأ تراجم العلماء من الصحابة والتابعين يجد مصداق ذلك.

قال الزُّبيدي: (ولم تزل الأئمة من الصحابة الراشدين ومن تلاهم من

---

١ ـ نبذ من مقاصد الكتاب العزيز: ٩٧ وكذلك هو في البرهان للزركشي ١/ ٢٩٢.

٢ ـ معجم الأدباء ١/ ٨٧.

٣ ـ معجم الأدباء ١/ ٢٦ و٢٧.

٤ ـ نبذ من مقاصد الكتاب العزيز: ٩٧ والبرهان ١/ ٢٩٢.

التابعين يحضّون على تعلّم العربية وحفظها والرعاية لمعانيها إذ هي من الدين بالمكان المعلوم، فبها أنزل الله كتابه المهيمن على سائر كتبه، وبها بلّغ رسوله عليه السلام وظائف طاعته وشرائع أمره ونهيه)(١).

وقال النووي: (إن لغة العرب لما كانت بالمحلّ الأعلى والمقام الأسنى، وبها يُعرف كتاب ربّ العلمين، وسنّة خير الأولين والآخرين، وأكرم السابقين واللاحقين صلوات الله عليه وعلى سائر النبيين، اجتهد أولو البصائر والأنفس الزاكيات والهمم المهذبة العاليات في الاعتناء بها والتمكن من إتقانها بحفظ أشعار العرب وخطبهم ونثرهم وغير ذلك من أمرهم. وكان هذا الاعتناء في زمن الصحابة رضي الله عنهم مع فصاحتهم نسباً ودارا، ومعرفتهم باللغة استظهارا، لكن أرادوا الاستكثار من اللغة التي حالهُا ما ذكرنا ومحلُّها ما قدّمنا. وكان ابن عباس وعائشة وغيرهما رضي الله عنهم يحفظون من الأشعار واللغات ما هو من المعروفات الشائعات. وأما ضرب عمر بن الخطاب وابنه رضي الله عنهما أولادهما لتفريطهم في حفظ العربية فمن المنقولات الواضحات الجليّة)(٢).

وكذلك عدّد ابن خلدون ما يحتاج إليه عالم الشريعة فقال حين تحدث عن اللسان العربي وعلومه إن (أركانه أربعة، وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنّة، وهي بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بدّ من معرفة هذه العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة)(٣).

والعناية باللغة هي التي دعت إلى التأليف في ألفاظ القرآن والحديث

---

١ ـ طبقات النحويين واللغويين: ١٢.

٢ ـ تهذيب الأسماء واللغات (المقدمة).

٣ ـ مقدمة ابن خلدون: ٥٤٥.

وغـريبهما، وفتحت باب القول في الالفـاظ الإسلاميـة سـواء كانت من ألفـاظ القرآن الكـريم أو الحديث النبوي أو مما ورد عن الفقهـاء فكانت من ذلك كتب الغريب، والمفـردات، والتعريفات، والحدود، والألفاظ الإسلاميـة. وقد عبرّ أبو حاتم الرازي عن الحاجة إلى مثل هـذه المؤلفات في أول كتابه (الزينة في الكلمات الإسلامية العربية) فقال:

(هذا كتاب فيـه معاني أسماء، واشتقـاقات ألفـاظ، وعبارات عن كلمات عربية، يحتـاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنهـا، وفي تعلّمها نفع كبير وزينة عظيمة لكل ذي دين ومروءة. ألّفناه من ألفـاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللغة وأصحاب الحديـث والمعاني، واحتججنا فيه بشعر الشعراء المشهـورين الذين يحتج بشعـرهم في غريب القـرآن وغـريب الحديث، وفيما يوجـد له ذكـر في الشريعـة من الأسماء ومـا في الفـرائض والسنن والالفـاظ النادرة)(١).

وجمع الرازي طائفـة ضخمـة من الالفاظ الإسـلاميـة فشرح معانيهـا واستشهد لمعانيها بكلام العرب وشعرهم وأقوال علماء اللغة والتفسير.

وتتـابع العلماء يفسرّون القـرآن، فألّف في غــريبـه عطاء بن أبي رباح، والسجستاني وابن قتيبة والاصفهاني وأبو حيـان الاندلسي. وألّف في معانيه وإعرابه الفراء والأخفش والنحاس وابن خالويه وغيرهم كثير.

وكثـر الاستشهـاد لالفـاظ القـرآن بالشعـر حتى توهّم قـوم أنه منهج خاطىء، وأن القرآن هو الذي يجب أن يستشهد به لا له، وتوهّم آخرون أن لا حاجة إلى معرفة الشعـر أصلاً، وزاد وهمهم ما رأوه في بعض الشعر من معان سـاقطة أمـا الوهم الاول فقـد ردّه العلماء وبيّنوا وجـه الصـواب فيـه، فقـد استشهد لتفسير ألفاظ القـرآن بالشعر كما رأينا عمر بن الخطاب، ثم اتخذ ابن

---

١ ـ مقدمة كتاب الزينة في الكلمات الإسلاميـة العربية لأبي حاتم الرازي أحمد بن حمدان ت ٣٢٢ القاهرة ١٩٥٧م.

عباس ذلك منهجاً يقابل فيه اللفظ القرآني بالشاهد الشعري تثبيتاً للمعنى المقصود وتوضيحاً لما يراد به، فلقد نزل القرآن بلغة العرب، ودلّ بألفاظ لغتهم على ما كانوا يدلّون بها عليه، وتوضيح المعنى المراد وإثبات أن العرب دلّوا على ذلك المعنى بلفظ معين غير الاستشهاد على الصحة أو غيرها مما يتصل بها، تعالى القرآن عن ذلك. وقد دافع ابن الأنباري عن صحة هذا المنهج وبيّن بطلان رأي من أنكر أن يحتج اللغويون والنحويون للقرآن بالشعر وقال إن غرضهم أن يثبتوا الغريب والمشكل من القرآن بالشعر لأن الله تعالى إنما أنزل قرآنه عربياً وبلسان عربيّ مبين.

قال أبو بكر الأنباري: (قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيراً الاحتجاجُ على غريب القرآن ومشكله بالشعر، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويّين ذلك وقالوا إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن، قالوا وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث؟ وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال: ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربياً﴾ وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾ ثم روى قول ابن عباس من أن الشعر ديوان العرب فإذا خفيّ حرف من القرآن التمس في الشعر...(١).

وأما الوهم الثاني، وهو وهم التخليّ عن الشعر القديم، والقول بعدم الحاجة إليه، فهو وهم ردّه ابن الخطاب وابن عبّاس حين أوصى عمر بالتمسّك بشعر العرب، وطالب ابن عباس بالتماس غريب القرآن في ديوان العرب، وفعل ذلك بنفسه وأبان بذلك عن حكم وحكمة.. وامتلأت كتب التفسير بآلاف من الشواهد الشعرية المبدّدة لأوهام الواهمين. وحثّ العلماء على إتقان اللغة لمعرفة القرآن وفهم معانيه، والفرق كبير بين قراءة العامة للقرآن ـ وإن فهم بعضهم أو جمهورهم عامة لفظه ـ وقراءة طالب الشريعة أو عالمها أو من عليه أن يتدبّر ويفسرّ ويستنبط.

١ـ الاتقان ١/ ١١٩.

قال السَّمين الحلبي إن الله تعالى (حثَّنا على فهم معـانيه ـ القرآن ـ وبيان أغـراضـه ومبـانيـه، فليس المراد حفظه وسرده مـن غير تأمّل لمعناه ولا تفهم لمقاصده، فقال جلَّ مَن قال: ﴿أفلا يتدبَّرون القرآن أم على قلوب أقفالُها﴾(١). وقال تعالى ﴿ومنهم أميّون لا يعلمـون الكتاب إلا أمانيَّ﴾(٢). ذَمّ اليهود حيث يقـرؤون التوراة تلاوة من غير فهم، وقـد ذمّ السلفُ الصـالح من يفعل ذلك. فالأولى بالعـاقل الأريب والفطن اللبيب أن يربأ بنفسه عن هذه المنـزلة الدنية، ويأخذها بالرتبة السنية، فيطلع من علومه على أهمها وآكدها، وهي بعد تجويد ألفـاظه بالتلاوة خمسـة علوم: علم الإعراب وعلم التصريف وعلم اللغـة وعلم المعاني وعلم البيان)(٣).

ولا أظن أحداً يعتقد أن الذين يباعدون اليوم بين الشريعة والأدب، أو بين الشريعة واللغة ـ واللغة المقصودة ليست مفردات جامدةً تحيرك بتعدّد معانيها في المعجمات ولكنهـا اللغـة الحيّـة في ديوان العـرب ـ أنهم أذكـى من الإمـام الشافعي أو أفقه أو أورع! فلقـد كان إماماً في الفقه وإمـامَ الأصوليين، كما كان إماماً في اللغة.

لقد كان الشافعي وحده يحُتجّ بكلامه كما يحتجّ بالبطن من العرب(٤). وقال أيوب بن سويد: خذوا عن الشافعي اللغة(٥). وقال أحمد بن حنبل: كلام الشافعي في اللغة حجّة(٦). فكيف كوّن الشافعي ثقافته اللغوية، وكيف حصّل اللغة؟! لقد أخذ الشافعي نفسه بعـد أن ختم القرآن بحفظ الشعر وروايته.قال

---

١ ـ محمد: ٢٤.

٢ ـ البقرة: ٧٨.

٣ ـ الدرّ المصون ٣ ـ ٤.

٤ ـ الطبقات الكبرى ٢: ١٦١.

٥ ـ تهذيب الأسماء واللغات ١: ٥٠.

٦ ـ توالي التأسيس: ٥٧.

يونس بن عبد الأعلى: كان الشافعي إذا أخذ في العربية، قلت: هو بهذا أعلم. وإذا تكلّم في الشعر وإنشاده، قلت: هو بهذا أعلم. وإذا تكلم في الفقه، قلت: هو بهذا أعلم(١).

وأخرج ابن عساكر عن طريق أبي حسان الزنادي قال: ما رأيت أحداً أقدر على انتزاع المعاني من القرآن، والاستشهاد على ذلك من اللغة، من الشافعي (٢). وحسبي أن أقول إن الأصمعي، وهو من هو، في علم اللغة والأدب والرواية، قرأ الشعر على الشافعي!! فلقد روى ابن حجر (أن ابن هشام قال: الشافعي ممن تؤخذ عنه اللغة. وعن الربيع أن الشافعي كان عربي النفس واللسان) ثم قال: (قال الأصمعي: قرأت شعر الشنفرى على الشافعي بمكة)(٣). وكذلك قال أبو عثمان المازني: سمعت الأصمعي يقول: قرأت شعر الشنفرى على الشافعي بمكة)(٤). وكذلك صحّح الأصمعي أشعار الهذليين على شاب من قريش يقال له محمد بن إدريس(٥). وفي أخبار الشافعي أنه كان يحفظ شعر هذيل!. وكان يكره اللحن وينفر منه. وما سُمعت منه لحنة قطّ(٦) وكان يدرّس في جملة ما يدرّس العروض والنحو والشعر(٧).

وفي أخبار الشافعي وأمثاله من الائمة والعلماء الذين تقّيلوا مذهب ابن عباس، فقهاً للدين، وحفظاً لكتاب الله، ورواية وحفظاً للشعر، ما يدعو الناظر اليوم إلى مناهج كليات الشريعة التي تتجنب الأدب، وتهرب من الشعر، إلى أعجب العجب، والحق أن طالب الشريعة ينبغي أن يكون أكثر تضلعاً من

---

١ ـ معجم الأدباء ١٧ / ٣٠٠.

٢ ـ توالي التأسيس: ٥٨.

٣ ـ توالي التأسيس: ٦٠.

٤ ـ معجم الأدباء ١٧ / ٣١١.

٥ ـ تهذيب الأسماء: ٥٠.

٦ ـ تهذيب الأسماء ١ / ٦٥ ومعجم الأدباء ١٧ / ٣١٢ وتوالي التأسيس: ٦٥.

٧ ـ معجم الأدباء ١٧ / ٢٩٩ و٣٠٤.

العربية ومدارسة لنصوصها من سواه، لأن اللغة العربية ومعرفة أساليبها وعلومها مدخل إلى علوم الشريعة. وأنت ترى طائفة كبيرة من علماء السّلف ألّفوا في الشريعة وعلوم القرآن، وألّفوا في العربية، ويصعب عليك الحكم بأي العلمين هم أقوم وأقوى. كما ترى في كتب التفسير والقراءات والوقف والابتداء وسائر علوم القرآن من اللغة ونحوها وصرفها وفنون بيانها وشواهد شعرها ما لا يحصى.

ثم أنه ما من علم من علوم الشريعة إلا وحاجته إلى اللغة العربية وعلومها واضحة لا تدفع بدءاً من قراءة القرآن الكريم فما بالك بما بعد القراءة من تفسير وفقه وأصول. يقول ابن الأنباري في كتابه (إيضاح الوقف والابتداء): (اعلم أنه لا يتمّ الوقف على المضاف دون ما أضيف إليه، ولا على المنعوت دون النعت، ولا على الرافع دون المرفوع، ولا على المرفوع دون الرافع، ولا على الناصب دون المنصوب ولا على المنصوب دون الناصب، ولا على المؤكد دون التأكيد ولا على المنسوق دون ما تنسقه عليه، ولا على (إن) وأخواتها دون اسمها. ولا على اسمها دون خبرها، ولا على (كان وليس وأصبح ولم يزل وأخواتهن) ولا على المقطوع منه دون القطع، ولا على المستثنى منه دون المستثنى...)(١)

فهل يفهم هذا النص من لا يعرف النحو ومصطلحاته وأحكامَه. وإذا كان ما يعتور القراءة من وقف وابتداء محتاجاً إلى هذا فكيف بما وراء القراءة من فهم للمعنى، والإعرابُ هو المبين عن المعنى، كما قال الزجاجي(٢). وهو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيِّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من تأكيد، كما قال ابن فارس(٣)

---

١ ـ إيضاح الوقف والابتداء ١/١١٦ ط مجمع دمشق.

٢ ـ الإيضاح في علل النحو: ٩١.

٣ ـ الصاحبي في فقه اللغة: ٧٦ وانظر أيضاً تفصيله ببيان قيمة الإعراب في ص ٣٠٩.

وهو صاحب (فتاوى فقيه العرب) الذي يثبت فيه أن من لا يعرف اللغة من الفقهاء يغالط فيغلط(١).

وهكذا كان العلماء يدركون الصلة بين اللغة والإعراب من ناحية والمعنى من ناحية ثانية، ولما كان المعنى هو المقصود من اللغة كان لا بدّ لتحصيله من القوة في اللغة نفسها والتمرّس بأساليبها، ومن معرفة الإعراب الذي به تظهر المعاني. ولعل هذه الصلة هي التي جعلت عالماً ذكياً كالفراء يسمّي كتابه (معاني القرآن). وهو كتاب لا ينفكّ فيه التفسير عن الإعراب.

ولعل أجدر من يُتّبع رأيه ويُسمع قوله في الشعر والنحو هو الإمام الجرجاني الذي ولج من باب البلاغة إلى (دلائل الاعجاز).

لقد كان أول ما قاله في المدخل إلى كتابه بعد الحمد (هذا كلام وجيز يطّلع به الناظر على أصول النحو جملة) فدلّ على أن الإعجاز ـ وهو سيّد من كتب فيه ـ بابه اللغة ونحوها. وأنه لا شيء منه يعدو أن يكون حكماً من أحكام النحو ومعنى من معانيه، وإذا كانت نظرته في إعجاز القرآن مشهورة بنظرية النظم، فليس النظم عنده إلاّ تعلّق الكلم بعضها ببعض. وما طرق هذا التعلّق ووجوهُه إلا معاني النحو وأحكامه:

(وقد علمنا بأن النظم ليس سوى حكم من النحو نمضي في توخّيه)

ونعى الجرجاني على طائفة ضلّت عن ذلك ولم تنزل اللغة ونحوها منزلتها في فهم كتاب الله وإدراك إعجازه، فساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدن اللغة، وعليه المعوّل فيها، وفي الإعراب الذي هو لها كالناسب الذي يَنميها إلى أصولها، ويبين فاضلها من مفضولها، فجعلتْ تظهر الزهد في كل واحد من النوعين (الشعر والنحو) وتطرح كلاً من الصنفين، وترى التشاغل عنهما أولى من الانشغال بهما، والإعراضَ عن تدبرهما، أصوبَ من الإقبال على تعلّمهما.

---

١ ـ فتاوى فقيه العرب وانظر مقالنا (اللغة أم العلوم) في العدد ٣ من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية سنة ١٤١٤ هـ و١٩٩١.

أمـا الشعر فخيِّل إليهـا أنه ليس فيـه كثير طائل، وأنْ ليس إلا ملحـة أو فكاهة أو بكاء منزل، أو وصف طلل، أو نعت نـاقة أو جمل، أو إسرافَ قـول في مدح أو هجاء، وأنه ليس بشيء تمسّ الحاجة إليه في صلاح دين أو دنيا.

وأما النحو فظنته ضرباً من التكلف، وباباً من التعسّف... وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادىء، فهو فضل لا يجدي نفعـا... إلى أشباه لهذه الظنون في القبيلين، وآراء لو علمـوا مغبتها ومـا تقـود إليـه لتعوّذوا بالله منهـا ولأنفـوا لأنفسهم من الرضـا بها، وذلك لأنهم بإيثارهم الجهل بذلك على العلم، في معنى الصـادّ عن سبيل الله، والمبتغي إطفاء نور الله تعالى.

ذاك أنا إذا أدركنا أن الجهـة التي منها قـامت الحجـة بالقرآن وظهـرت وبانت وبهرت هي أن كـان على حـدّ من الفصـاحـة تقصر عنه قـوى البشر ومنتهياً إلى غاية لا يُطمَح إليها بالفكَر، وكان محالاً أن يَعرف كونه كذلك إلا مَن عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب(١).

وهل رأيت رأياً أعجز، واختياراً أقبح ممن كـره أن تعرف حجة الله تعالى من الجهـة التي إذا عُـرفت منها كـانت أنور وأبهر وأقـوى وأقهـر(٢). ثم إن الإمـام الجرجـاني أفرد ثماني عشرة صفحـة(٣). من كتـابه دلائل الإعجـاز مدافعاً فيها عن الشعر مناقشـاً حجج من زهد في روايته وحفظه، ذاكراً موقف النبي ﷺ ومواقف بعـض أصحابه من الشعر، مبيناً مـا ذُمّ من أجله، بأسلوب العـالم الخبير باللغة، الهادىء في منـاقشته، الغيـور على بيـان الحجة في كـون القرآن كلاماً معجزاً.

---

١ ـ دلائل الإعجاز: ٨.

٢ ـ دلائل الإعجاز: ١٠.

٣ ـ من ص ١١ ـ ٢٨.

ووقف كذلك ليرّد على الذين زهدوا في النحو ولم يدركوا منزلته في إدراك الإعجاز وقال: (وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له وإصغارهم أمره وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدّم ـ أي الشعر ـ وأشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله وعن معرفة معانيه، ذلك لأنهم لا يجدون بدّاً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه. إذ كان قد عُلم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يُرجع إليه. ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسّه، وإلاّ من غالط في الحقائق نفسه)(١).

ويطيل الجرجاني حديثه عن (النظم) شارحاً ومناقشاً، ثم يقول (واعلم أن ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله)(٢) ويعود بعد مئات من الصفحات ليقول: (فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مزيّة في أن ليس النظم شيئاً غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أنّ طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه و فروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه(٣) وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها. غارٌ لنفسه بالكاذب من الطمع، ومُسلم لها إلى الخدع ، وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبىٰ أن يكون القرآن معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به، وان يلحق بأصحاب الصرفة(٤) فيدفعَ الإعجاز من أصله، وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند يعدّ الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزاً،

---

١ ـ دلائل الإعجاز: ٣٨.

٢ ـ دلائل الإعجاز: ٨١.

٣ ـ المعَان: المباءة والمنزل.

٤ ـ الذين يعتقدون أنّ الله سبحانه صرف قلوب الخلق عن معارضة القرآن.

والثبات عليـه بعد لزوم الحجة جَلَدا، ومَن وضع نفسه في هذه المنزلة كـان قد باعدها من الإنسانية)(١).

وتتـابع العلماء على تبيين منزلة علم النحو، والحاجـة إليه في فهم كتـاب الله، فقـال الإمـام أبو عبد الله محمـد بن الفـرج الصقليّ المعـروف بالذكيّ (ت ٥١٠هـ) (تأملت مراتب العلوم فلم أر علماً أنفع ولا أجـدى ولا أجمع لمصالح الدين والدنيا من علم النحو الذي به يتوصَّل العبـد إلى معرفة ما شرع له الربّ عـزّ وجلّ من فـرض وندب وحظر وإباحـة، وبه تُفهم سـائر معـاني القـرآن وأحاديث النبي عليه السلام وآثار الصحـابة والتابعين لهم بإحسان، المشتملة على تفصيل الحلال والحرام. وقـد ذكـر أن الخليفتين عليهما السـلام أبا بكر وعمـر كـانا يقـولان (لحفظُ بعض إعـراب القـرآن أحـبّ إلينا من حفظ بعض حروفه)(٢).

ولو عـدنا إلى كتب علوم القرآن مـن تفسير وقراءات، لوجـدناها ممتلئة بالنحـو والصرف والاشتقاق، تتكيء عليهـا، وتعلل بها، وترجّح بسبب منهـا وجهاً على وجه وتناصر رأياً دون رأي. وقد رأينا منذ قليل ما قاله ابن الانباري عن مدى الحاجة إلى علم النحو في معرفة الوقف والابتداء.

وكـذلك نقل الزركشي في كتابـه (البرهان) والسيوطي في (الإتقـان) عن مجاهد أنه قـال عن معـرفـة الوقف والابتـداء (لا يقـوم بالتمام في الوقـف إلاّ نحويٌ عالم بالقراءات)(٣).

---

١ ـ دلائل الإعجاز: ٥٢٦.

٢ ـ جاء في حاشية المحقق (انظر اخبار النحويين لابن ابي هاشم المقرىء ٢٧ برواية (اعجب) بدل (احب). وإيضـاح الوقف والابتـداء ١/ ٢٠ براويـة: لبعض إعـراب القـرآن أعجب إلينا..) والقرطبي ١/ ٢٣ نقلاً عن أبي بكر بن الأنباري: وحروف القرآن هي قراءاته.

مقدمة في النحو: ٣٧ ـ ٣٨.

٣ ـ البرهان ١/ ٣٤٣ والإتقان ١/ ٢٦٩.

وكذلك بين ابن خلدون علوم اللسان العربي التي يحتاج إليها عالم الشريعة ـ كما أشرنا سابقاً ـ وقال إن أركانها أربعة هي اللغة والنحو والبيان والأدب، ثم قال: (والذي يتحصّل أن الأهمّ والمقدّم منها هو علم النحو إذ به تتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة... وهو أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة)(١).

ولعلّ أوضح مثال لما ينبغي أن يكون عليه عالم الشريعة عامةً، وعالم التفسير خاصةً، من إتقان للغة وعلومها، واطلاعٍ على نصوصها، ما جاء في كتب التفسير على لسان أصحابها الأعلام، وما حوته في بطونها من تفسير لغوي واشتقاقي ونحويّ، واعتماد على أساليب البيان وضوابط علم المعاني، واستشهاد بأعداد لا تحصى من الشعر. وحسبنا بأبي حيان أثير الدين الأندلسي (تـ ٧٤٥هـ) صاحب (البحر المحيط) يحدثنا من بين نظرائه المفسّرين أن كتاب سيبويه هو الطريق إلى فهم القرآن فيقول (إن الكتاب ـ كتاب سيبويه ـ هو المرقاة إلى فهم الكتاب ـ القرآن ـ إذ هو المطلع على علم الإعراب. فجدير بمن تاقت نفسه إلى علم التفسير أن يعكف(٢) على كتاب سبويه)(٣) ويحدثنا عن منهجه في التفسير فيقول: (وترتيبي في هذا الكتاب أني أبتدىء أولاً بالكلام على مفردات الآية التي أفسرّها لفظةً لفظةً فيما يحتاج إليه من اللغة والاحكام النحوية التي لتلك اللفظة، واذا كان لتلك اللفظة معنيان أو معانٍ ذكرت ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة ليُنظر ما يناسبها من تلك المعاني في كل موقع تقع فيه فيحملَ عليه ثم أشرع في تفسير الآية)(٤).

---

١ ـ مقدمة ابن خلدون/٥٤٥.

٢ ـ في الأصل: يعتكف. وعكف على الشيء: أقبل عليه مواظباً.

٣ ـ البحر المحيط ١/٣.

٤ ـ البحر المحيط ١/٤.

وها هنا أمر لا بدّ من التنبيه عليه، وهو أنه رحمه الله لا يشرع بالتفسير حتى ينهي ما يتصل بمفردات الآية من الناحيتين اللغوية والنحوية.

ويذكر أبو حيان ما يحتاج إليه تفسير القرآن من العلوم فيعدّد سبعة علوم، وتكون الثلاثة الأولى منها هي علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان والبديع(١). ثم يقول: (فهذه سبعة وجوه، لا ينبغي أن يقدم على تفسير كتاب الله إلاّ من أحاط بجملة غالبها من كل وجه. ومع ذلك فاعلم أنه لا يرتقي من علم التفسير ذروته، ولا يمتطي منه صهوته، إلاّ من كان متبحّراً في علم اللسان مسترقياً إلى رتبة الإحسان، قد جبل طبعه على إنشاء النثر والنظم دون اكتساب..)(٢).

ويعود لينّبه على منزلة علمي البيان والمعاني فيقول (إن علم التفسير ليس متوقفاً على علم النحو فقط، كما يظنه بعض الناس، بل لا بدُّ من علمين مختصَّين بالقرآن هما علم المعاني والبيان)(٣).

ولعل من يتسرّع إلى الفهم، وكثير ما هم، يقرأ أو يسمع كلام أبي حيان الذي نقلته عنه، وذكر فيه منهجه في التفسير مبيناً أنه يبدأ أول ما يبدأ بالكلام على مفردات الآية فيفسرّها لفظة لفظة، يظن أن المعجم اللغوي يتكفّل له بذلك فيظن خطأ، وقد أشار أبو حيان إلى أن الكلمة قد يكون لها معنيان أو معان، فلا بدّ من النظر فيما يناسبها من المعاني في كل موقع تقع فيه ليحمل معناها في ذلك الموقع عليه، وليس اختيار المعنى في ضوء السياق من عمل المعجم، ولكنه ابن ممارسة اللغة الحيّة في الاستعمال، ومعرفة أساليب أهل اللغة في استعمال ألفاظها، ووضع المفردة موضعها في السياق الذي يقتضيها. وليست دعوة عمر وابن عباس رضي الله عنهما إلى التماس غريب القرآن في الشعر إلا لهذا

---

١ ـ البحر المحيط ١/٥ ـ ٦.

٢ ـ البحر المحيط ١/٧

٣ ـ البحر المحيط ١/٩.

المعنى الذي أشار إليه أبو حيان، وإذا كـان القائمون اليوم على تفسير كتاب الله يعتقـدون أن حسبهم أن يكونوا نَقَلَة لما قـاله المفسرون من قبل، فأنّـى لهم أن يصححـوا مـا يأتي به المجتهـدون والمجـددون من مسلمين مخلصين وغير مخلصين، ومن طاعنين وضالّين؟ وأنّى لهم أن يثبتوا معنى دون سواه؟ وأنّى لهم أن يثبتـوا أن القـرآن معجـز، وأن إعجـازه مستمـر؟ وأنّى لهم أن يأتوا بالجديد الصحيح من الكتاب الذي لا تنتهي عجائبه؟! بل إنهم لن يستطيعوا أن يكونوا نَقلة عن المفسرّين الأعـلام، وقـد كـان كل منهم مكتبة لغـوية وخـزانة شعر. حسب المتطلعين إلى التفسير، وهو باب علوم الشريعـة: لأنها تعوّل عليه، وتستمدّ منه، أن يسمعوا حـديث أبي حيّان عن ثقافته اللغـوية التي ثقفها قبل أن يلج باب التفسير، قال رحمه الله: (وقد حفظت في صغري في علم اللغة: كتاب الفصيح لأبي عبـاس أحمد بن يحيي الشيبـاني(١)، واللغات المحتـوي عليهـا دواوين مشـاهير العـرب الستـة: امـرىء القيس والنابغـة، وعلقمـة، وزهير، وطرفة، وعنترة، وديوان الأفوه الأودي، لحفظي عن ظهر قلب لهذه الدووابن! وحفظت كثيراً من اللغـات المحتـوي عليهـا نحـو الثلث من كتـاب الحماسـة، واللغـات التي تضمنتهـا قصائد مختـارة من شعـر حبيب بن أوس، لحفظي ذلك...)(٢).

وأما الجلال السيوطـي، الإمام الحافظ الفقيه اللغوي النحـوي فقد أفرد في كتـابه (الإتقان في علـوم القرآن) باباً في معـرفـة إعـراب القرآن، هو البـاب الحادي والاربعون، وقال فيه:

النوع الحادي والأربعون: في معرفة إعرابه:

(... ومن فـوائد هذا النوع ـ الذي هو معـرفـة إعراب القـرآن ـ معرفـة المعنى، لأن الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين. أخرج أبو عبيد

---

١ ـ هو المشهور بثعلب، شيخ نحاة الكوفة.

٢ ـ البحر المحيط ١/٦.

في فضائله عن عمر بن الخطاب قال: تعلّموا اللحن والفرائض والسنن كما تعلّمون القرآن.

وأخرج عن يحيى بن عتيق قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته، قال: حسن يا بن أخي فتعلمها، فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها).

وعلى الناظر في كتاب الله تعالى، الكاشف عن أسراره، النظر في الكلمة وصيغتها ومحلّها، ككونها مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً أو في مبادىء الكلام أو في جواب... إلى غير ذلك وعليه مراعاة أمور.

وعدّد السيوطي الأمور التي تجب مراعاتها، ومنها: فهم المعنى، ومراعاة النحو، والإلمام بالعربية، ومثّل لأكثر تلك الأنواع.

وهكذا يتبين ان بين القرآن وعلوم الشريعة كافة من جهة وبين اللغة العربية وعلومها من جهة ثانية صلةً قوية، وانه لا يكفي أن نقرّ بهذه الصلة، ولا أن نقف من علوم العربية عند مبادئها التي تعصم اللسان من الزلل واللحن، بل لا بدّ من معرفة أساليبها في أشعار العرب وأدبهم الرفيع، ومعرفة الفاظها واشتقاقاتها، وأحكام نحوها وصرفها، وأساليب بيانها، لأنها الطريق إلى فهم القرآن وتدبره ـ ونحن مأمورون بذلك شرعاً ـ ولأنها الطريق الوحيدة إلى إدراك الإعجاز، وإذا ثبت ذلك كان إتقان العربية على المسلم فرضاً واجباً كما قال الإمام ابن تيمية (إن اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب).

وعلى هذا فكلّ إضعاف للغة العربية إضعاف للدين، إذ بها تنزّل كتابه وبها فسر، وبها نطق رسول الله ﷺ وبها وُضع تراث الأمة الشرعي.

ولم يحاول الفصل بين الشريعة واللغة إلا الحاقدون على الإسلام لإدراكهم تلك الصلة بينهما، ولم يشتدّ الهجوم على اللغة العربية إلاّ لأنه سهم

مسدّد إلى الإسلام. قال الأب لامانس ـ وكأنه الغيور الحريص على تقدّم الأمة (إن اللغة القومية قد أصبحت حاجزاً دون مواصلة التقدّم)(١).

وإذا ظهر في سلف هذه الأمة فقهاء خدموا العربية فألفوا فيها وفي نحوها وصرفها وبيانها فلأن إخلاصهم للإسلام وغيرتهم على الدين دفعاهم إلى خدمة اللغة التي هي الطريق إلى الإسلام وكتابه وشريعته، ولأنهم أدركوا هذا الارتباط المتين بينهما، ولولا ذلك لتأخرت نشأة علوم العربية، ولما نشطت وازدهرت على ما عرفنا في تاريخها(٢).

لقد منّ الله على العرب والعربية إذ أوحى بها كتابه، وجعلها لغة وحيه، وجعلها الصورة اللغوية لمعجزته الخالدة المتجليّة في كتابه الكريم.

ولقد كانت الغيرة على الإسلام قديماً تعطف قلوب غير العرب وتحبّبهم بها فإذا هم أعلام فيها ينافسون أبناءها في إتقانها، وحسبك من أولئك العلماء سيبويه النحويّ، والزمخشري المفسرّ اللغوي النحوي البلاغي.

(لقد اتخذ الاسلام اللغة العربية لساناً له، فإذا كان الإيمان به هداية ونوراً، كان الإسلام من ذلك النور طبيعتَه وحقيقته، وكانت العربية منه المظهرَ التي تراه العيون، والصوتَ الذي تسمعه به الآذان، والمسربَ الذي يسلك به إلى القلوب والأذهان(٣). (وليس مخلصاً للعروبة وليس صادقاً في حبّه للعرب، مَن لم يَدعُه إخلاصه وصدقه إلى العناية بالقرآن، وهو كتابها الأكبر وأنموذج أدبها المعجز، والكتاب الذي ما تجلّت لغة في الدنيا بمثل ما تجلّت به لغة العرب. وليس مخلصاً للإسلام ولا واعياً في خدمة كتاب الله مَن لم يدعه حبّه وإخلاصه ووعيه إلى العناية باللغة العربية(٤). إن العربية صوت القرآن وصورته، ولا يطعن فيها أو يفصلها عنه إلا شعوبي.

---

١ ـ فلسفة اللغة : ٢٨٣ وانظر (نحو وعي لغوي) : ٢٧.

٢ ـ انظر كتابي (النحو العربي) ص ٧٩ وما بعدها، و(الموجز في تاريخ البلاغة) لمازن المبارك.

٣ ـ نحو وعي لغوي : ١٢٩.

٤ ـ نحو وعي لغوي : ١٣٠.

المراجع والمصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ إتحاف السادة المتقين للزبيدي ـ ط دار الفكر.

٣ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي. دار الكتب العلمية ـ لبنان ١٤٠٧/١٩٨٧.

٤ ـ أحاديث الشعر للمقدسي. تح: خير الله الشريف. دمشق ١٤١٣/١٩٨٧.

٥ ـ إرشاد الاريب (معجم الأدباء) تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٦ ـ الأضداد لابن الأنباري.

٧ ـ إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزَّ وجل لمحمد بن القاسم الانباري. تح. د. محي الدين رمضان، دمشق ١٣٩١/١٩٧١.

٨ ـ البداية والنهاية لابن كثير. ط٦ بيروت ـ ١٤٠٥/١٩٨٥.

٩ ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي. دار المعرفة ـ بيروت.

١٠ ـ التذكار في أفضل الاذكار للقرطبي. تح. ثروت محمد نافع. دار التوحيد ـ القاهرة ١٣٩٩/١٩٧٩.

١١ ـ تهذيب الأسماء واللغات للنووي ـ دار الكتب العلمية ـ لبنان.

١٢ ـ توالي التأسيس بمعالي ابن ادريس لابن حجر. بولاق ١٣٠١.

١٣ ـ الجامع لاحكام القرآن. (تفسير القرطبي). دار إحياء التراث الإسلامي ـ بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥.

١٤ ـ البحر المحيط (تفسير أبي حيّان) دار الفكر ط٢ ـ ١٤٠٣/١٩٨٣.

١٥ ـ الدُّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون للسَّمين الحلبي. تح. أحمد الخراط. دمشق ١٤٠٦/١٩٨٦.

١٦ ـ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية للرازي. القاهرة ١٩٥٧.

١٧ ـ طبقات اللغويين والنحويين للزبيدي. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم.

١٨ ـ فضائل القرآن لابن سلام. تح. وهبي سليمان الغاوجي. دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١١/١٩٩١.

١٩ ـ كشف الخفاء للعجلوني. تح. أحمد القلآش. مؤسسة الرسالة ١٤٠٥/١٩٨٥.

٢٠ ـ لسان العرب لابن منظور.

٢١ ـ المجيد في إعراب القرآن المجيد للسفاقسي. تح. موسى محمد زنين. منشورات كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس ١٩٩٢.

٢٢ ـ المحرّر الوجيز (تفسير ابن عطية). الدوحة ١٣٩٨/١٩٧٧.

٢٣ ـ مسائل نافع بن الأزرق. تح. د. محمد أحمد الدالي. الجفان والجابي للطباعة والنشر ١٤١٣/١٩٩٣.

٢٤ ـ معجم مصنفات القرآن الكريم. د. علي شواخ إسحاق. الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣.

٢٥ ـ مقدمة ابن خلدون ـ مؤسسة الاعلمي ـ بيروت.

٢٦ ـ مقدمة في النحو لأبي الفرج الصقلي المعروف بالذكي. تح. د. محسن سالم العميري. مكة المكرمة ـ ١٤٠٥/١٩٨٥

٢٧ ـ نُبذ من مقاصد الكتاب العزيز للعزّ بن عبد السلام. تح. أيمن الشوا. مكتبة الغزالي ـ دمشق ١٤١٦/١٩٩٥.

٢٨ ـ نحو وعي لغوي. مازن المبارك. مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤٠٦/١٩٨٥.

أثر المناسبة
في كشف إعجاز القرآن

أ. د. نور الدين عتر(*)

تمهيد :

عني دارسو الآداب المعاصرون بجانب الوحدة التي تربط كلام الأدباء بعضه ببعض، وتفننوا في ذلك، فراحوا يبحثون عن «الوحدة الموضوعية» في القصيدة أو القطعة النثرية، بل عنوا بما أسموه بالوحدة العضوية وذلك في ارتباط جمل البيت الواحد من القصيدة ببعضها، وإلى أي مدى وفق الأديب أو المتكلم في نسج أفكاره ومعانيه وإحكام نسقها.

وكان طبعيا أن تتوجه الأنظار نحو القرآن الكريم من كل فئات هذا المذهب، لما أن القرآن يتحدى بإعجازه العالمين إلى يوم الدين، وقد توجهت أنظار فئات منهم تشككك بعنصر الوحدة الموضوعية في القرآن، لما أن السورة الواحدة تتناول موضوعات متعددة، وتوجهت أنظار فئات أخرى نحو القرآن تتعمق في البحث والتأمل لتجد عنصر الترابط في القرآن الكريم قوياً آخذاً مداه إلى أقصى غاية، كأنه شبكة الجهاز العصبي الرابط لأجزاء البدن، والمحكم لحركاته وتناسقها، حتى يصبح الجسد كعضو واحد.

(*) رئيس قسم علوم القرآن والسنة في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

كــذلك يكشف البحث عن فن المنـاسبـات الذي أثير في هـذا العصر لوناً طريفاً من فنون بيـان القرآن والتعبير الدقيق عن مقـاصده، ونوعـاً عجيبا من عجـائب أسلوب القـرآن الكريم المعجـز، لما يجده المتـأمل في آياته وسـوره من دلالات يكشفهـا البحث المتعمق المتـذوق، فتــزداد روعتـه في النفس، وتتعمق دلائل إعجازه في العقل، إذ يجد السورة في القـرآن متحدة مترابطة مهما طالت، بل يجد آخر كل سورة يرتبط بمطلعها، حتى السور الطوال، بل أطول الطوال، مثل سورة البقـرة، ثم يجد القرآن كله محكم الترابط، كأنه قصيـدة واحدة، أو كأنه كلمة واحدة.

وهكذا أضحى بحث المناسبـات في القـرآن الكريم ذا أهميـة أكبر من ذي قبل، لمسيس حـاجـة المثقف المسلم إلى إظهار إعجـاز القـرآن وكشف أسراره، ولأمـر آخر طرأ على التفسير يبرز عجـائب بيـان القـرآن وإعجازه هو ظهـور «التفسير الموضوعي»، الذي يُعنى بدراسة قضية ما في ضوء القرآن، كما يعنى بتفسير كل سورة تفسيرا يبرز مـوضوعها وهدفهـا الذي ترمي إليه. ومن هنا أشاد العلماء بهذا الفن فن المناسبات، ونوهوا بفضله.

قال الإمام فخر الدين الرازي: «أكثـر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»(١).

وقـال القاضي أبو بكر بن العـربي: «ارتبـاط آي القرآن بعضهـا ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني علم عظيم..»(٢).

وقـال الإمـام فخر الدين الـرازي أيضا(٣): «إن القـرآن كما أنه معجـز بحسب فصاحة ألفـاظه وشرف معانيه، فهو أيضـا معجز بسبب ترتيبه ونظم

(١) البرهان في علوم القـرآن لبـدر الدين محمـد الزركشي، ج١ ص ٣٦، والإتقـان لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، ج ٣ ص ٣٢٢.

(٢) انظر المرجعين السابقين.

(٣) في تفسيره مفاتيح الغيب ج ٧ ص ١٣٨.

آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف، غير منتبهين لهذه الأسرار، وليس في هذا الباب إلا كما قيل:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته

والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

كيف نكتشف المناسبة :

علم المناسبات علم دقيق، يعتمد على العقلية ذات التفكير الكلي، أي التي تربط الأشياء ببعضها، وتكشف وجه العلاقة بينها.

والمناسبة: معنى واصل بين الآيات، أو بين السورتين: عام أو خاص، عقلي، أو حسي، أو خيالي، أو غير ذلك من أنواع العلاقات، أو التلازم الذهني، كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين، والضدين، ونحو ذلك، مما يربط أجزاء الكلام، ويجعل بعضه آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المترابط الأجزاء(١).

ومن هنا قال الشيخ ولي الدين محمد الملوي: «الذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ وفي هذا علم جم»(٢).

وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له.

ويزيدنا السيوطي تفصيلا في تناسب الآيات والسور فيما ينقله من قاعدة هامة، بهذا اللفظ(٣): «الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في

(١) الإتقان بتصرف يسير ج ٢ ص ٣٢٣.

(٢) البرهان ج١ ص ٣٧ والإتقان الموضع السابق.

(٣) الإتقان ج ٢ ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات، إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام أو اللوازم التابعة له، التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، فإذا فعلته تبين لك وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية، وبين كل سورة وسورة»(١).

اقسام المناسبات:

وقد شملت دراسة هذا الفن أنواع المناسبات كلها، وهي:

١ ـ مناسبة الآيات لبعضها حتى ترتبط السورة كلها ببعضها، ويدخل فيها تناسب الجمل مع بعضها في الآية.

٢ ـ مناسبة اختتام السورة بافتتاحها وارتباطه به.

٣ ـ تناسب السور مع بعضها البعض.

٤ ـ مناسبة الفاصلة للآية.

ونفصل الكلام على هذه الانواع فيما يلي:

(١) اللفظ في الاصل «بين كل آية وآية في كل سورة سورة» عدلناه كما ترى لافتقار المعنى ومعنى الاستشراف تطلع النفس وتشوقها.

النوع الأول

مناسبات الآيات مع بعضها

ونقسمها بعد البحث إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأكثر في ذكر الآية بعد الآية الأخرى أن يكون الارتباط بينهما ظاهراً واضحاً :

وذلك لأسباب ،

منها تعلق الكلام ببعضه في الآيتين، وأنه لم يتم بالآية الأولى، وهذا واضح جداً. كقوله تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون، في الدنيا والآخرة [البقرة ٢١٩-٢٢٠].

فالآية الثانية متعلقة بالأولى، بحكم أن حرف الجر (في) متعلق بقوله ﴿تتفكرون﴾ ومنه: ﴿وهو العزيز الحكيم، خلق السموات بغير عمد ترونها﴾ [لقمان ٩ ـ ١٠].

فجملة ﴿خلق السموات﴾ خبر آخر لقوله ﴿وهو العزيز..﴾، كأنه قال: وهو العزيز الحكيم خالق السموات..

٢ ـ ومن المناسبات الظاهرة أن تكون الآية الثانية على جهة التأكيد والتفسير للآية الأولى، أو الاعتراض والتشديد، ونحو ذلك، وهذا كله ظاهر لا حاجة لبحثه، وقلما يعرض له المفسرون. مثل مطلع سورة الملك: ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير. الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ إلى ﴿وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور..﴾ [١ ـ ٧] وغير ذلك كثير جداً، ولا حاجة لشرحه.

القسم الثـاني : أن لا يظهـر الارتبـاط بين الآية والتي قبلهـا، بل يظهر في بادىء النظر أنها مستقلة عن سابقتها، ثـم تكون معطوفة عليها ببعض أدوات العطف، والعطف يفيـد التشريك في الحكـم بين الآيتين، فـلا بد أن تكون بينهما رابطة جامعة لهما من أنواع الربط التي سبق ذكرها، أو نحوها.

مثـال ذلك قـوله تعـالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فـاتقـوا النار التي وقـودها الناس والحجـارة أعـدت للكافـرين، وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [البقرة ٢٤ ـ ٢٥].

فالرابطة هنا تضاد بين الكافرين والذين آمنوا، والوعيد بالنار للكافرين والوعد بالجنات للمؤمنين، وعناد الكافرين رغم عجـزهم أمام التحدي وانقياد المؤمنين بأن عملوا الصالحات.

وقد جرت عـادة القرآن أن يذكر الوعد بعد الوعيـد والرحمة بعد العذاب والرغبة بعد الرهبـة أو بالعكس، كما جرت عادة القرآن أيضـا إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيداً ليكون باعثا على العمل بما سبق(١)، ثم قد يذكر آيات توحيد وتنزيه ليعلم القـارىء والسامع عظمة الآمـر والناهي فينقاد للحكم أو الأمر أو النهي، ومن لم يتنبه لهذا المقصـد الجليل تساءل عن المعنى الرابط بين هذه الأشياء مع أنها مفهومة لمن يتأمل ويتدبر(٢).

وتأمل سـورة البقرة والنسـاء والمائدة ولقمان وغيرها تجد ذلك، وقـد أوضحناه في تفسيرنا سورة لقمان(٣).

ويتضح لك الارتباط هنا مـزيد وضوح بما ذكـر البقاعي(٤) أنه عطف «وبشر »على ما تقديـره ﴿فأنذرهم بذلك﴾، ولكنه طوى فأنذرهم، لأن السياق لاستعطاف المخاطبين حتى يؤمنوا.

---

(١) نحوه في مفاتيح الغيب ج٢ ص ١٣٣.

(٢) البرهان ج١ ص ٤٠.

(٣) محاضرات في تفسير القرآن ص ٧٤.

(٤) نظم الدرر ج١ ص ١٨٩.

نقـــول: ولذلك جـــاء الخطاب بلفظ ﴿اعبـــدوا ربكم الذي خلقكم....﴾ (البقـرة/٢١) وذكـر منته عليهـم بصيغة الخطاب إثارة لعـاطفـة المحبـة لله والحياء منه سبحانه تحببا منه تعالت عظمته لخلقه(١).

أمثلة من المناسبة العميقة في العطف :

ومن هذا القسم الذي ترابطـت فيه الآيـات أو الجمل بالعطف لون عميق المناسبة، من لم يمعن التأمل فيه استشكله، نذكر للقارىء أمثلة منه:

فمنها قـوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة قل هــي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهـورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ [البقرة ١٨٩].

والســؤال هنا: مــا المناسبـة الرابطة بين أحـوال الأهلة وأحكام تطورها وبين الحكم على إتيـــان البيـوت مـن ظهـورها والأمـــر ﴿وأتوا البيـــوت من أبوابها﴾؟ وقد أجاب العلماء عن ذلك من وجوه(٢) وهي :

١ ـ كأنه قيل لهم عند ســؤالهم عن الحكمـة في تمام الأهلة ونقصـانها: معلوم أن كل ما يفعله الله فيه حكمة ظاهرة، ومصلحـة لعباده، فدعوا السؤال عنه، وانظـروا في واحـــــدة تفعلـونها أنتم، ممـا ليس مـن البر في شيء وأنتم تحسبونها براً.

٢ ـ أنه من باب الاستطراد؛ لما ذكـر أنها مـواقيت للحج، وكـان هذا من أفعالهم في الحج؛ ففي الحديث: أن ناساً من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل

---

(١) انظر كتابنا القرآن الكريم والدراسات الأدبية ص ٢٩١.

(٢) البرهان ج١ ص ٤٠ ـ ٤١، وانظر الاتقان فقـد ذكر الوجـه الاول فقط، وانظر نظم الدرر فقد أتى بالوجه الثاني ج٣ ص ١٠١.

أحد منهم حائطا ولا داراً ولا فسطاطاً من باب؛ فإن كان من أهل المدر (أي المدن أو القرى) نقب نقبا في ظهر بيته؛ منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلماً يصعد به، وإن كان من أهل الوبر (أي البادية) خرج من خلف الخباء، فقيل لهم: ليس البر بتحرجكم من دخول الباب لكن البر بر من اتقى ما حرم الله، وكان من حقهم السؤال عن هذا وتركهم السؤال عن الأهلة. ونظيره في الزيادة على الجواب قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال: (هو الطهور ماؤه، الحل مَيْتَته)(١).

٣ ـ وجه ذكره الإمام الرازي في ضمن عدة أوجه لمناسبة أول الآية وآخرها، قال: «فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح، وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم»(٢).

أي أن سؤالهم عن حادثة فلكية دقيقة قبل تمكنهم من علم الفلك وتعاطي أسباب معرفته كمن يأتي البيت من ظهره، وذلك مناقض للحكمة والبر(٣).

---

(١) لفظه عن أبي هريرة :جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال. يارسول الله، إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته». أخرجه أبو داود في سننه ج١ ص ٢١ والترمذي ج ١ ص ١٠١ والنسائي ج١ ص ١٧٦ وابن ماجه ج ١ ص ١٣٦ وقال الترمذي «هذا حديث حسن صحيح» وانظر للاستزادة من جوانبه البلاغية مطلع كتابنا هدي النبي صلى الله عليه وسلم في الطهارات».

(٢) مفاتيح الغيب للرازي ج٥ ص ١٣٧ وانظر مباحث في التفسير الموضوعي للدكتور مصطفى مسلم ص ٦١.

(٣) وثمة أوجه أخرى للملاءمة بين جزئي الآية متكلفة أعرضنا عن ذكرها، منها وجه ذكره الشوكاني فقال ج١ ص ٢١٨: «وقيل هو مثل في جماع النساء وأنهم أمروا بإتيانهن في القبل لا في الدبر...» ولا يخفى تكلف هذا القيل وبعده عن حسن الربط في هذه الآية والعجب من الشوكاني كيف يورده وهو الذي شن حملة شديدة على علم المناسبات عامة وعلى تكلف بعض المفسرين بصورة خاصة في كلام مطول انظره في ج١ ص ٨٥ ـ ٨٧ من تفسيره فتح القدير.

ومن أمثلة المناسبات العميقة التي قد تستشكل قوله سبحانه وتعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير، وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا. ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾ [الآيات من أول سورة الإسراء].

قد يقال أي رابط بين الإسراء وقول ﴿آتينا موسى الكتاب﴾؟ وما وجه اتصالهما؟

والجواب أن التقدير: أطلعناه على الغيب عيانا، وأخبرناه بوقائع من سلف بيانا، لتقوم أخباره على معجزته برهانا، أي سبحان الذي أطلعك على بعض آياته لتقصها ذكراً، وأخبرك بما جرى لموسى وقومه في الكرتين، لتكون قصتهما آية أخرى.

ثم ذكر بعده ﴿ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾ [الإسراء٣] ليتذكر بنو إسرائيل نعمة الله عليهم قديما؛ حيث نجاهم من الغرق، إذ لو لم يُنج آباءهم من أبناء نوح لما وجدوا، وأخبرهم أن نوحاً كان عبداً شكوراً، وهم ذريته والولد سر أبيه، فيجب أن يكونوا شاكرين كأبيهم؛ لأنه يجب أن يسيروا سيرته فيشكروا(١).

ومن أمثلة ذلك: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها﴾، ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة ١١٤ ـ ١١٥]. فإنه قد يقال: ما وجه اتصال «ولله المشرق» بما قبلها؟

---

(١) البرهان ج١ ص ٤٢ ـ ٤٣ وفيه تطويل بما يخرج عن بيان المناسبة إلى أن يكون تفسيرا وشرحا. وقارن ما اخترناه بالرازي ج ٢٠ ص ١٢٣ ـ ١٢٤، ونظم الدرر ج ١١ ص ٢٩٨ وما بعده فجواباهما لا يخلوان عن بعد بالنسبة لهذا.

قال الشيخ أبو محمد الجويني في تفسيره: سمعت أبا الحسين الدهان يقول: «وجه اتصالها هو أن ذكر تخريب بيت المقدس قد سبق، أي فلا يجرمنكم ذلك واستقبلوها، فإن لله المشرق والمغرب»(١).

أي أن الآية الأولى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله...﴾ تضمنت الإشارة إلى خراب بيت المقدس قديما، وأنه لم يمنع ذلك اليهود استقبال بين المقدس لأنه الجهة التي أمر الله باستقبالها، وليس لأنه مقصود لذاته، كذلك فاستقبلوا القبلة لأنها الجهة التي أمر الله باستقبالها.

وهذا مبني على أن الآية نزلت في تخريب النصارى بيت المقدس. وهو رأي ضعيف. لكن الراجح عندنا أنها نزلت في صد المشركين النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه عام الحديبية من دخول مكة وأداء العمرة(٢).

ووجه المناسبة على هذا أنه لما ذكر القرآن في الآية الأولى ما حصل للمسلمين ومن أنهم صدتهم قريش عن المسجد الحرام جاءت الآية الثانية تواسي المؤمنين بأنهم أينما صلوا لقيهم ثواب الله وقبوله لهم، لأن الجهات والأماكن كلها لله تعالى، لا تستثنى منها جهة دون جهة، قال البقاعي(٣): «كأنه قيل: فأقيموا الصلاة التي هي أعظم ذكر لله حيثما كنتم، فإنه لله، كما أن المسجد الذي مُنعتموه لله...».

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نُصبتْ، وإلى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية ١٧-٢٠].

فكيف الجمع بين الإبل والسماء والجبال والأرض في هذه الآيات؟

---

(١) البرهان ج ١ ص ٤٢ والإتقان ج ٣ ص ٣٣٠

(٢) انظر جامع البيان للطبري ج٣ ص ٢١، وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٢٥ وكتابنا تفسير (احكام القرآن) ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٣) نظم الدرر ج٢ ص ١٢٢.

والجواب : أنه جمع بينهـا على مجرى الإلف والعـادة بالنسبـة إلى أهل الوبر، فإن القـرآن نزل على لغة العـرب، وكـانوا يسافـرون كثيرا، لأن بلدتهم خـالية من الزرع، وكـانت أسفارهم في أكثـر الأمر على الإبل، فكانوا كثيرا مـا يسيرون عليها في المهامه والقفـار مستوحشين منفردين عن الناس، وإذا انفرد الإنسـان فإنه يقبل على التفكر في الأشيـاء، لأنه ليس معـه من يحادثه، وليس هناك شيء يشغل به بصره وسمعه، وإذا كـان كذلك لم يكن له بد من أن يشغل باله بـالفكرة، فإذا فكر في ذلك الحال وقـع بصره أول الأمـر على الجمل الذي يركبـه، فيرى منظراً عجيبـاً ، وإذا نظر فـوق لم ير غير السماء، وإذا نظر يمينا وشمالا لم ير غير الجبـال وإذا نظر إلى ما تحت لم ير غير الأرض، فكأنه تعـالى أمـره بالنظر وقت الخلـوة والانفـراد عن الغير حتى لا تحمله داعيـة الكبر والحسـد على ترك النظر، ثم إنه في وقت الخلوة في المفازة البعيـدة لا يرى شيئا سوى هذه الأشياء، فلا جرم جمع الله بينها في هذه الآية»(١).

ويقـودنا هذا الربط إلى جمـال التناسـق التصـويري لمجمـوعـة هذا المشهـد الكوني، لنرى كيف خـاطب القـرآن الوجدان الإنسـاني بلغـة الجمال الفني.

إن المشهد الكلي يضم السماء المرفوعة والأرض المبسوطة، وفي هذا المدى المتطاول تبرز الجبال قد «نصبت» كالسنان لا راسية ولا ملقاة، وتبرز الجمال منصوبة السنـام... خطان أفقيان وخطان رأسيان في المشهد الكبير الضخم في المساحـة الشاسعة.. ولكنهـا لوحة متناسقة الأبعـاد والاتجاهات! على طريقة القرآن في عرض المشاهد وفي التعبير بالتصوير»(٢).

ومنها قـوله تعالى: ﴿أفمن هو قـائم على كل نفس بما كسبت وجعلوا لله شركاء قل سمّوهم أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض﴾ [الرعد ـ ٣٣].

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي، ج٣١ ص ١٤٤، ثم ذكر جوابا آخر جيدا فانظره.

(٢) في ظلال القرآن ج٣ ص ١٤٩ بتصرف يسير، وانظر فصل التناسق الفني في التصوير الفني.

والسؤال: أي ارتباط بين شطري الكلام؟

والجواب من وجوه نذكر منها:

الوجه الأول: التقدير «أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت» كمن ليس بهذه الصفة؟ وهي الأصنام التي لا تنفع ولا تضر، وهذا الجواب مضمر في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء﴾ والتقدير: أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت كشركائهم التي لا تضر ولا تنفع.

قال صاحب الكشاف(١): «يجوز أن يقدر مايقع خبراً للمبتدأ ويعطف عليه قوله «وجعلوا»، وتمثيله.. أي التقدير: أفمن هو بهذه الصفة لم يوحدوه «جعلوا له» وهو الله الذي يستحق العبادة وحده «شركاء قل سمّوهم» أي جعلتم له شركاء فسموهم له من هم!!».

الوجه الثاني: وهو الذي ذكره السيد صاحب حل العقد فقال: تجعل الواو في قوله تعالى ﴿وجعلوا﴾ واو الحال ونضمر للمبتدأ خبراً يكون المبتدأ معه جملة مقررة لإمكان ما يقارنها من الحال، والتقدير ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ موجود والحال أنهم جعلوا له شركاء ثم أقيم الظاهر وهو قوله تعالى ﴿لله﴾ مقام المضمر تقديراً للإلهية وتصريحاً بها، وهذا كما تقول جواد يعطي الناس ويغنيهم موجود ويُحرَم مثلي»؟!(٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين. أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال

---

(١) ج٢ ص ٤١٤

(٢) الرازي ج١٩ ص ٤٥ وقارن بالبرهان ج ١ ص ٤٦ فقد اختزل الكلام حتى صار غامضاً، وكذا في نظم الدرر للبقاعي ج١٠ ص ٢٤٧.

أنّى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مئة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثتُ يوما أو بعض يوم قال بل لبثتَ مئة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير» [البقرة ٢٥٨ ـ ٢٥٩].

عطف قصة على قصة؛ مع أن شرط العطف المشاكلة، فلا يحسن في نظير الآية «ألمْ تر إلى ربك» «أو كالذي»؟

والجواب عن هذا الإشكال في ربط الآيتين ببعضهما:

أن وجه ما بينهما من المشابهة أن «ألم تر» بمنزلة : هل رأيت كالذي حاج إبراهم؟ وإنما كانت بمنزلتها لأن «ألم تر» مركبة من همزة الاستفهام وحرف النفي، ولذلك يجاب ببلى، والاستفهام يعطي النفي، إذ حقيقة المستفهم عنه غير ثابتة عند المستفهم، ومن ثم جاء حرف الاستفهام مكان حرف النفي، ونفي النفي إيجاب، فصار بمثابة «رأيت» غير أن هذا الإثبات مقصود به الاستفهام، لكن لم يمكن أن يؤتى بحرف الاستفهام لوجوده في اللفظ في قوله «ألم تر» لأنه لا يصح أن تقول «هل ألم تر» وأنت تريد «هل رأيت» لأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام، فجاءت الصيغة هكذا «ألم تر» بمعنى «هل رأيت» وقدرنا المعنى هكذا «هل رأيت كالذي حاج إبراهيم في ربه...» «أو كالذي مر على قرية....» فيكون عطف الآيتين على بعضهما عطفا على المعنى كما قال الإمام الرازي(١).

فإن قلت: من أين جاءت «إلى» ورأيت يتعدى بنفسه؟ أجيب لتضمنه معنى «تنظر»(٢).

وثمة جواب آخر هو اختيار الأخفش: أن الكاف في قوله تعالى: ﴿أو

---

(١) مفاتيح الغيب ج٧ ص ٢٥، والبرهان: ج١ ص ٤٦.

(٢) البرهان الموضع السابق.

كالذي مـر على قرية...﴾ زائدة، والتقـدير: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم والذي مر على قرية(١).

لكن الجواب الأول أولى، لأن مـراد الكـلام، إفحـام المشركين بضرب مثل لهم يتعظون به وهو الملك الذي هو أعظم مـن آبائهم الذين يقلدونهم كيف بهت أمـام حجة الحق، ثم بمثل الذي مـر على قرية وهي خـاوية على عروشـهـا، ثم بقصة إبراهيم والطير(٢).

القسم الثالث : أن تحتاج معـرفة المناسبة بين الآيتين إلى تأمل ثم لا تكون الآية معطوفة على مـا قبلها : وهـا هنا لابد من دعامـة تؤذن باتصال الكلام، وهي قـرائن معنوية مؤذنة بالربط، والقسم السـابق الرابط فيه مـزج لفظي؛ وهذا مزج معنوي، تنزل فيه الآية الثانية من الأولى منزلة جزئها الثاني.

وله أسباب، نذكر منها :

أولاً : التنظير : فإن إلحاق النظير بالنظير من دأب العقـلاء ومن أمثلتـه قـوله تعـالى: ﴿يسألونك عن الأنفـال قل الأنفـال لله والرسـول فـاتقـوا الله وأصلحـوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسـوله إن كنتم مـؤمنين، إنما المؤمنون الذين إذا ذكـر اللـه وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آيـاته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتـوكلون، الذيـن يقيمـون الصـلاة ومما رزقناهم ينفقـون، أولئك هم المؤمنون حقـاً لهم درجات عند ربهم ومغفـرة ورزق كريم. كما أخـرجك ربك من بيتك بالحق وإن فـريقـاً من المؤمنين لكارهـون﴾ [الأنفـال ١ ـ ٥] فكيف مناسبة الآية الأخيرة مع ماقبلها؟.

وقد أوردوا فيهما أوجهـاً من المناسبة(٣)، أولاها مـا قال الزركشي: «إن

---

(١) مفاتيح الغيب الموضع السابق.

(٢) باختصار شديد من نظم الدرر ج ٤ ص ٥٣ ـ ٥٥ وانظر ٦١ ـ ٦٣.

(٣) مفـاتيح الغيب ج١٥ ص ١٠١، ذكـر أربعـة أوجـه منهـا الذي ذكـرناه عن الزركشي وغيره فانظره.

الله سبحانه أمـر رسوله أن يمضي لأمره في الغنائم على كـره من أصحابه، كما مضى لأمره في خروجه من بيتـه لطلب العير وهم كارهون، وذلك أنهم اختلفوا في القتال يوم بـدر في الأنفال، وحاجـوا النبي صلى الله عليه وسلم وجـادلوه، فكره كثير منهم ما كان من فعل رسـول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في النفل، فأنزل الله هذه الآية، وأنفـذ أمـره بها، وأمـرهم أن يتقـوا الله ويطيعـوه، ولا يعترضوا عليه فيما يفعله من شيء ما، بعد أن كانوا مؤمنين. ووصف المؤمنين، ثم قال: ﴿كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقا من المؤمنين لكارهون﴾ يريد أن كـراهتهم لما فعلته من الغنـائم ككراهتهم للخروج معك، وقـد تبين في الخروج الخير من النصر والظفر وعز الإسلام، فكذا يكون فيما فعله في القسمة فليطيعوا ما أمروا به»(١).

ومن أوجه المناسبة: أنه لما قال فيما سبق ﴿أولئك هم المؤمنون حقا﴾ ثم قـال ﴿كما أخرجك ربك من بيتك بـالحق...﴾ كان التقـدير: إن الحكم بكونهم مؤمنين حقاً، كما أن إخراج الله إياك من بيتك للقتال حق(٢).

لكن الأول أولى، لأنه يربط الآية بما قبلها ويناسب المقصـود وهو إزالة ما حصل في نفس بعض الصحـابة من كراهة قسمـة الغنائم، بينما لا يتحقق ذلك في الوجه الثاني.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعـالى: ﴿وقل إني أنا النذير المبين، كما أنزلنا على المقتسمين. الذين جعلوا القرآن عضين﴾ [الحجر ٨٩ ـ ٩١].

ولبيان المناسبة نذكر الآيات السابقة وهي قوله: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم، لا تمدن عينيك إلى مـا متعنا به أزواجاً منهم ولا تحزن عليهم واخفض جنـاحك للمـؤمنين، وقل إني أنا النذيـر المبين، كما أنزلنا على المقتسمين﴾.

---

(١) البرهان ج ١ ص ٤٧ والإتقان ج٣ ص ٣٢٤ ونحوه في نظم الدرر ج ٨ ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) مفاتيح الغيب الموضع السابق، وفيه وجه آخـر عن الكسائي يرد عليه الاعتراض الذي ذكرناه فيما يلي.

وقد ذكر العلماء أوجهاً كثيرة لتناسب الآية ﴿كما أنزلنا﴾ مع ما قبلها، أوردها الآلوسي وبين ما يرد على كل منها من الانتقاد(١). والذي يبدو مناسبا لهذا المقام ما اختاره العلامة أبو السعود(٢) وحاصله:

أن قوله تعالى: ﴿كما أنزلنا﴾ متعلق بقوله ﴿ولقد آتيناك...﴾ وأن المراد بالمقتسمين أهل الكتابين، وأن اسم الموصول مع صلته أي «الذين جعلوا القرآن» صفة مبينة لكيفية اقتسامهم، ومحل الكاف في «كما» النصب صفة لمصدر محذوف والتقدير آتيناك إيتاء مثل إنزال الكتاب والمعنى ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾ إيتاء مماثلا لإنزال الكتابين بين التوراة والإنجيل على أهل الكتابين، وسماهم الله تعالى مقتسمين، لأنهم قسموا القرآن إلى حق وباطل بزعمهم الفاسد كفرا منهم وعناداً للحق.

وقد يقال: إن هذا التشبيه يجعل الكتابين مشبها به، والمشبه به أقوى من المشبه، والمشبه هنا هو القرآن، وهو أعظم كتب الله وأقواها وأجلها فكيف ساغ ذلك؟

والجواب: أنه جعل ما أنزل على أهل الكتابين مشبهاً به لكونه مسلما به عندهم، ولأنه سابق في الزمان، فكان الإيمان به موجبا للإيمان بالقرآن، وليس التشبيه لمزية على القرآن الكريم، كلا بل لإلزامه الإيمان بالقرآن.

قال الآلوسي: «وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق»(٣).

قلنا: ويؤيده ما أخرجه البخاري(٤) عن ابن عباس. «جعلوا القرآن

---

(١) روح المعاني ج٤ ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩ ط بولاق وانظر مفاتيح الغيب ج١٩ ص ١٦٨ والبرهان ج١ ص ٤٨ ونظم الدرر ج ١١ ص ٨٩.

(٢) ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ج ٣ ص ١٥٧ ـ ١٥٩ وفيه تفصيل دقيق لأسرار تعبير الآية فارجع إليه. وذكر كلامه هذا في ص ١٥٨.

(٣) روح المعاني الموضع السابق.

(٤) في التفسير (سورة الحجر) ج٦ ص ٨١ ـ ٨٢ وأخرجه الطبراني في الأوسط بنحوه مرفوعا كما في الدر المنثور ج ٤ ص ١٠٦ تصوير محمد أمين دمج ـ بيروت.

عضين» قال: هم أهل الكتاب جزّؤوه أجزاء، فآمنوا ببعضه، وكفروا ببعضه».
وأخرج عن ابن عباس أيضا قال في «كما أنزلنا على المقسمين» قال: «آمنوا ببعض وكفروا ببعض: اليهود والنصارى»

قال الإمام ابن أبي حاتم: «وروي عن مجاهد والحسن والضّحاك وعكرمة وسعيد بن جبير وغيرهم نحو ذلك»(١).

ومن أمثلة هذا القسم قوله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به﴾ وقد اكتنفه من جانبيه قوله من قبل: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة. ولو ألقى معاذيره﴾. ثم قال من بعد: ﴿كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة﴾ [القيامة ١٤ ـ ٢٠].

فما المناسبة بينهما؟

والجواب كما قال الإمام الزركشي: «هذا من باب قولك للرجل، وأنت تحثه بحديث فينتقل عنك ويقبل على شيء آخر: أقبل علي واسمع ما أقول وافهم عني، ونحو هذا لكلام، ثم تصل حديثك، فلا يكون بذلك خارجا عن الكلام الأول، قاطعا له، وإنما يكون به مشوقا للكلام. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمياً لا يقرأ ولا يكتب؛ وكان إذا نزل عليه الوحي وسمع القرآن حرك لسانه بالقرآن، فقيل له: تدبر ما يوحى إليك، ولا تتلقفه بلسانك، فإننا نجمعه لك ونحفظه عليك»(٢).

وهذا سبق إليه الرازي(٣) وجعله مبنيا على أنه اتفق للرسول عليه الصلاة والسلام عند إنزال هذه الآيات عليه أن يكون استعجل تلقي الوحي بتحريك لسانه، فنزلت.

---

(١) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٦٧.

(٢) البرهان ج١ ص ٤٨ وقارن بالإتقان ج٢ ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠ وذكر وجوها لعل هذا على اختصاره أولى.

(٣) مفاتيح الغيب ج ٣٠ ص ١٩٦ وهو الوجه الأول من ستة أوجه ذكرها.

وثمة جواب آخر نراه صالحاً، وهو أنه تعالى ذكر عن الكفار أنهم ينهمكون في متاع العاجلة استبعاداً للآخرة: ﴿بل يريد الإنسان ليفجر أمامه. يسأل أيان يوم القيامة﴾؟ (القيامة ٥ ـ ٦).

ثم بين تعالى أن التعجيل مذموم مطلقا، حتى التعجيل في أمور الدين. فقال: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به﴾. ثم قال بعدها: ﴿كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة﴾(١).

ونظير هذا المثال قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وماذبح على النُّصُب وأن تستقسموا بالازلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ [المائدة ٣].

فقوله: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم﴾ إلى قوله : ﴿الإسلام ديناً﴾ هذا الكلام متوسط بين الكلامين، بين أول الآية وبين قوله بعد ﴿فمن اضطر في مخمصة.....﴾ فما مناسبته ههنا؟

والجواب أنه جاء ههنا ترغيبا في قبول هذه الأحكام، والعمل بها، والحث على مخالفة الكفار وموت كلمتهم وإكمال الدين. ويدل على اتصال ﴿فمن اضطر﴾ بقوله ﴿ذلكم فسق﴾ آية الأنعام، وهي قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أُوحي إلـيّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر﴾ [الأنعام ـ ١٤٥](٢).

---

(١) بتصرف عن الرازي وهو الوجه الثاني عنده من الأوجه الستة انظرها ج ٣٠ ص ١٩٦ ـ ١٩٧

(٢) البرهان ج ١ ص ٤٨.

توضيح ذلك أنه تعالى حذر المكلفين من محرمات كانوا يستبيحونها في الجاهلية، ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم بأكمل ما يكون، فقال: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم...﴾ أي فلا تخافوا المشركين في مخالفتكم إياهم في الشرائع والدين، فإني أنعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة، وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم، وأكملت لكم الدين بما شرعت لكم(١). وكل ذلك يوجب عليكم أن لا تلتفتوا إليهم، ويوجب أن تتمسكوا بدينكم غاية التمسك وتعملوا بشرائعه وخصوصا هذه الأحكام في الأطعمة، وبعد هذا التأكيد العظيم جاء الترخيص ﴿فمن اضطر في مخمصة...﴾ لئلا يتوهم أنه لا رخصة فيها أبداً، لشدة ما جاء من تأكيد تحريمها.

ثانياً ـ المُضَادَّة : ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة ـ ٦] فإن أول السورة كان حديثا عن القرآن الكريم، وأن من شأنه كيت وكيت، وأنه لا يهدي القوم الذين من صفاتهم كيت وكيت، فرجع إلى الحديث عن المؤمنين، فلما أكمله عقب بما هو حديث عن الكفار، فبينهما جامع وهمي بالتضاد من هذا الوجه، وحكمته التشويق والثبوت على الأول، كما قيل:

«وبضدها تتبين الأشياء»(٢).

ثالثاً : الاستطراد : كقوله تعالى: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ [الأعراف ـ ٢٦].

قال الزمخشري(٣): «هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد، عقيب ذكر

---

(١) انظر مفاتيح الغيب ج ١١ ص ١٠٨.

(٢) البرهان ج١ ص ٤٩ والإتقان ج ٣ ص ٣٢٥.

(٣) الكشاف ج٢ ص ٧٦ والبرهان ج١ ص ٤٩ والاتقان ج٣ ص ٣٢٥.

بُـدُوّ السوءات وخصـف الورق عليها، إظهارا للمنة فيما خلق اللـه من اللباس ولما في العري وكشف العـورة من المهانة والفضيحـة، وإشعارا بأن الستر باب عظيم من أبواب التقـوى». والمقصـو تحذيرنا من عـدونـا «كما حـذر أبانا، والايذان بما في كشف العـورة من الخزي والفضيحـة، والإبعـاد عن كل خير، حتى جعل عقوبة لارتكاب المعاصي»(١).

وجعل القـاضي أبو بكـر البـاقـلاني في كتـاب إعجـاز(٢) القـرآن من الاستطراد قوله تعـالى: ﴿أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيأوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخـرون. ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون﴾[النحل ٤٨ ـ ٤٩].

قال البـاقلاني: «كأنه كان المراد أن يجري بالقـول الأول إلى الإخبار عن أن كل شيء يسجـد لله عز وجل، وإن كـان ابتداء الكلام في أمر خـاص» انتهى. قال الزركشي: «وفيه نظر»(٣).

قلنا: وذلك لأنه لم يخرج عن مقصود الكلام وموضوعه.

ومن هذا القبيل وهو الاستطراد: الانتقال من حـديث إلى آخر ـ مفصولا بـ«هذا» تنشيطا للسـامع وهو كثير. كقوله تعـالى في سورة [ص / ٤٩] بعـد ذكـر الأنبياء: ﴿هذا ذكـر وإن للمتقين لحسن مآب﴾ فإن هذا القـرآن نوع من الذكر. لما انتهى ذكر الأنبياء وهو نوع من التنزيل أراد أن يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة وأهلها، أو كما قال الرازي: لما شرح أحوال هؤلاء الأنبياء لكي يصبر محمد صلى الله عليـه وسلم على أذى قومـه وأراد أن يذكر طريقـا آخر يوجب الصبر على سفاهة الجهال وأراد أن يميز أحـد الطريقين عن الآخر لا جرم قال: «هذا ذكر»، فأكد تلك الإخبارات باسم الإشارة، كما تقول: أشير عليك بكذا، ثم

(١) نظم الدرر ج ٧ ص ٣٧٨ بتصرف.

(٢) اعجاز القرآن للباقلاني ص ١٠٦.

(٣) البرهان ج ١ ص ٥٠.

تقـول بعـده: هذا الذي عندي والأمـر إليك، كـذلك قـال هنا: «هذا وإن للمتقين لحسن مآب» كما يقـول المصنف: «هذا باب» ويشرع في باب آخر، أي غير الذي سبق، ولذلك لما فـرغ من ذكر أهـل الجنة قال: ﴿هذا وإن للطاغين لشر مـآب﴾ [ص ٥٥](١).

وقـال الآلوسي(٢): «هذا» إشـارة إلى مـا تقـدم من الآيات الناطقـة بمحاسنهم، أي الأنبياء الذين ذكرتهم السورة «ذكر» أي شرف لهم، أو المعنى: هذا المذكـور من الآيات نوع من الذكـر الذي هو القـرآن، وذكر ذلك أي عبـارة «هذا ذكر» للانتقال من نوع من الكلام إلى آخر.

وعليه ﴿هذا وإن للطاغين لشر مآب﴾.

وقال ضياء الدين بن الأثير(٣) عن «هذا» في هذا المقام: «من الفصل الذي هو أحسن من الوصل لفظة «هذا»، وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر غيره»،

ثم قال: «وذلك من فصل الخطاب الذي هو ألطف موقعا من التخلص».

رابعاً : حسن التخلص : وهو قريب من الاستطراد جدا :

وهو أن ينتقل مما ابتـدأ به الكلام إلى المقصـود على وجـه سهل خفيف، بحيث لا يشعـر السامـع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقـد وقع عليـه المعنى الثاني لشدة الالتئام بينهما.

والفـــرق بينه وبين الاستطراد أنه في الاسـتطـراد ينتقل إلى معنى آخـــر ملائم ثم يعود إلى الأول سريعا، أما في التخلص فلا يعود إلى الأول.

---

(١) البرهان الموضع السابق والاتقان مختصراً ج ٣ ص ٣٣٧ والرازي ج ٢٦ ص ٢١٨.

(٢) روح المعاني ج ٧ ص ٣٦٤ وانظر ٣٦٦.

(٣) المثل السائر في أدب الكاتب ج ٣ ص ١٣٩ ـ ١٤٠ وقارن بالاتقان.

وقد جاء القرآن الكريم بفنون عجيبة من التخلصات تحير العقول، لما فيه من لطف مع إحكام ربط.

ومن أحسن أمثلته قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ [النور ٣٥].

فإن فيها خمس تخلصات: وذلك أنه جاء بصفة النور وتمثيله، ثم تخلص منه إلى ذكر الزجاجة وصفاتها، ثم رجع إلى ذكر النور والزيت يستمد منه، ثم تخلص منه إلى ذكر الشجرة، ثم تخلص من ذكرها إلى صفة الزيت. ثم تخلص من صفة الزيت إلى صفة النور وتضاعفه، ثم تخلص منه إلى نعم الله بالهدى على ما يشاء.

ومنه قوله تعالى: ﴿سأل سائل بعذاب واقع. للكافرين ليس له دافع. من الله ذي المعارج. تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [المعارج ١ ـ ٤].

فإنه سبحانه ذكر أولاً عذاب الكفار، وأن لا دافع له من الله، ثم تخلص إلى قوله: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ بوصف الله ذي المعارج.

ومنه قوله تعالى: ﴿وإن ربك لهو العزيز الرحيم. واتل عليهم نبأ إبراهيم. إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون﴾ [الشعراء ٦٨ ـ ٧٠].

إلى أن قال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿ولا تخزني يوم يبعثون. يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم. وأزلفت الجنة للمتقين. وبرزت الجحيم للغاوين﴾ (الشعراء ٨٧ ـ ٩١) إلى أن قال على لسان الغاوين ﴿فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين﴾.

فهذا تخلص من قصة إبراهيم وقومه إلى قوله هكذا، وتمني الكفار في الدار الآخرة الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا بالرسل وهذا تخلص عجيب(١).

ومنه قوله تعالى. ﴿قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون. قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون. أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عدو لي إلا رب العالمين. الذي خلقني فهو يهدين﴾ [الشعراء ٧٢ ـ ٧٨]. وذلك أنه لما أراد الانتقال من أحوال أصنامهم إلى ذكر صفات الله تعالى قال: إن أولئك لي أعداء إلا الله فانتقل بطريق الاستثناء المنفصل(٢).

ومن حسن التخلص قوله تعالى في سورة الصافات: ﴿أذلك خير نزلا أم شجرة الزقوم﴾ (آية ٦٢)؛ وهذا من بديع التخلص؛ فإنه سبحانه خلص من وصف المخلصين وما أعد لهم، إلى وصف الظالمين وما أعد لهم.

وقد ذكرنا أنه حيث قصد التخلص فلا بد من التوطئة له، ومن بديعه: قوله تعالى: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾ [يوسف ـ ٣].

يشير إلى قصة يوسف عليه السلام، فوطأ بهذه الجملة إلى ذكر القصة، يشير إليها بهذه النكتة من باب الوحي والرمز(٣).

وكقوله تعالى موطئا للتخلص إلى ذكر مبتدأ خلق المسيح عليه السلام: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين. ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم. إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم

---

(١) البرهان ج ١ ص ٥٠.

(٢) البرهان ج١ ص ٤٤.

(٣) البرهان ج ١ ص ٤٤.

وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم....﴾ [آل عمران ـ ٣٣ ـ ٣٦].
فبين طهارة نشأة أسرتها كلها وأنها ممن اصطفاهم الله، ثم بين طهارة أمها وتعبدها لله، وأنها نذرت ما في بطنها لعبادة الله، وكانت مريم هي النذر، وقد وُفيَ النذر برعاية نبي جليل، فكان ذلك ملائما لهذه المعجزة وتمهيدا لها أي خلق المسيح في بطن أمه مريم من غير أب.

النوع الثاني

مناسبة فواتح السور مع خواتمها

وهو فن جليل من علم المناسبات، يتبين به غاية إحكام القرآن، وارتباط اجزائه ببعضها، وقد وجدنا ذلك بالدراسة التطبيقية محكماً إحكاماً عجيباً، حتى كان آخر السورة مع أولها كآخر البيت مع أوله، سواء في ذلك قصار السور وطوالها، بل أطول طوالها، ومن أمثلة ذلك: سورة البقرة: افتتحت بصفات المهتدين بالقرآن المتقين: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون...﴾ وختمت بخواتيمها الجليلة: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير....﴾ فجاء مختتم السورة موافقاً لمفتتحها، وفيه شهادة للمؤمنين أنهم تحققوا بصفات المهتدين الذين ذكر وصفهم في مفتتح السورة. وهو بشارة لهم بالفلاح(١).

---

(١) البحر المحيط ج٢ ص ٣٦٣ وقارن بالتفسير الكبير: مفاتيح الغيب للرازي ج ٧ ص ١٢٧ ـ ١٢٨. وقد أوجزها الأصبهاني ابو الثناء محمود بن عبدالرحمن الرازي ايجازا مخلا فيما نقل عنه جلال الدين السيوطي في «مراصد المطالع».

وانظر إلى سورة القصص كيف بدأت بأمر موسى ونصرته، وقوله: ﴿فلن أكون ظهيرا للمجرمين﴾ [آية ١٧] وخروجه من وطنه، وختمت بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بألا يكون ظهيرا للكافرين، وتسليته عن إخراجه من مكة ووعده بالعود إليها: ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد... ولا يصدنك عن آيات الله...﴾ [آية ٨٥ ـ ٨٧] ومناسبة ذلك لقوله في أول السورة: ﴿إنا رادّوه إليك...﴾ [آية ٧](١). ومن ذلك سورة المؤمنون:

قال الزمخشري(٢): «وقد جعل الله فاتحة سورة ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ وأورد في خاتمتها ﴿إنه لا يفلح الكافرون﴾ [المؤمنون ١ و١١٧]. فشتان ما بين الفاتحة والخاتمة!

وذكر الكرماني في العجائب مثله.

وهذا فن في المناسبات عجيب هو التضاد كما عرفت من قبل.

وكذلك سورة لقمان: افتتحت بقوله تعالى: ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم هدى ورحمة للمحسنين...﴾ وختمت بآية ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ فبين افتقار الإنسان إلى الله في معرفته بألصق الأمور به، وإذا كان الأمر كذلك فليأخذ علم شريعته ودينه من الله تعالى في كتابه الحكيم المنزل هدى ورحمة(٣).

وقال السيوطي في مراصد المطالع(٤): «في صدرها: ﴿وبثّ فيها من كل دابة

---

(١) الاتقان ج ٣ ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) الكشاف ج٣ ص ١٦٣ واعتمد عليه السيوطي في «مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع».

(٣) انظر كتابنا محاضرات في تفسير القرآن ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٤) مخطوط.

وأنزلنا من السماء مـاء﴾ [لقمان ١٠] وفي آخرها ﴿وينزل الغيث ويعلم مـا في الأرحام﴾.

وكذلك في سورة «ص»: بدأها بالذكر ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾ وختمها به في قوله: ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين﴾ [ص ـ ٨٧](١).

كذلك سورة تبارك افتتحت بقوله: ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير﴾ واختتمت بقـوله: ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غـورا فمن يأتيكم بماء معين﴾. فجاء الختـام عودا على البـدء لأن جوابه يأتي به الذي بيـده الملك وهو على كل شـيء قدير(٢). وقال السيـوطي: «بدئت بوصف القدرة، وختمت بمعناه، وهو عجز الخلق في قـوله: ﴿فمن يأتيكم بماء معين﴾ انتهى(٣). ولعل ما أوردناه أولى.

وفي سورة «ن» بدأها بقوله ﴿ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربك بمجنون. وإن لك لأجـــرا غير ممنون. وإنك لعلى خلـق عظيم﴾ [الآية ١ ـ ٤] وختمها بقـوله: ﴿ويقولون إنـه لمجنون وما هو إلا ذكـر للعالمين﴾ [ن ـ ٥١ ـ ٥٢].

فاختتم السـورة بتكذيب المشركين وإبطال دعـواهم، وبيان غايـة رفعة مقام النبي صـلى الله عليـه وسلم، كما افتتحها بذلك وزاد في الختام مـزيد بيان فضل النبي صلى الله عليـــه وسلم الذي جـاء بذكـر العـــالمين، وذلك يدل على فضيلته على جميع العالمين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وقـال السيـوطـي في المراصـد: «بدئت بقـوله: ﴿مـــا أنت بنعمـة ربك بمجنون﴾. وختمت بقوله: ﴿ويقولون إنه لمجنون﴾.

وهذا الارتباط بين آخـر كل سورة وأولها سنة عـامة لحظناها بأنفسنا

---

(١) الاتقان ج٣ ص ٣٣١. ومثله في المراصد عن الكرماني، وهو أبو القاسم نصر بن حمزة.

(٢) محاضرات في تفسير القرآن ص ١٣٨.

(٣) مراصد المطالع مخطوط.

في دراسة القرآن الكريم(١)، ووجدنا إماما قدوة في التفسير يصرح بها، وهو الإمام أبو حيان في كتابه البحر المحيط. قال في اختتام سورة البقرة(٢): «وقد تتبعت أوائل السور المطولة فوجدتها يناسبها أواخرها، بحيث لا يكاد ينخرم منها شيء... وذلك من أبدع الفصاحة، حيث يتلاقى آخر الكلام المفرط في الطول بأوله...».

قال السيوطي: وقد أفردت فيه جزءاً لطيفاً سميته: مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع»(٣).

النوع الثالث

مناسبات السور لما قبلها

إذا تأملت التناسب بين سور القرآن بأن اعتبرت افتتاح كل سورة من سوره وجدتها في غاية المناسبة لاختتام السورة التي قبلها، ثم إن هذا التناسب يخفى تارة ويظهر أخرى، ومن أمثلة ذلك:

افتتاح سورة الأنعام بالحمد، فإنه مناسب لختام سورة المائدة من فصل القضاء؛ كما قال سبحانه: ﴿وقُضِي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين﴾ [الزمر ـ ٧٥].

وكافتتاح سورة فاطر بـ (الحمد) أيضا؛ فإنه مناسب لختام ما قبلها من

(١) كما صرحنا في تفسير خواتيم البقرة من كتابنا «تفسير أحكام القرآن» ص ٤٩٠.

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ج٢ ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٣) الاتقان ج٣ ص ٣٢٠، وهو جزء صغير، أفدنا منه بما يدل على أهميته مع إيجازه الشديد، وإغفاله بعض المراجع المهمة، مثل البحر المحيط لأبي حيان، وأخلى سورا عن بيان التناسب فيها.

قوله: ﴿وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل﴾ [سبأ ـ ٥٤].

وكافتتاح سورة الحديد بالتسبيح، فإنه مناسب لختام سورة الواقعة الذي يأمر به.

وكافتتاح سورة البقرة بقوله: ﴿ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ [البقرة ـ ١] إشارة إلى (الصراط) في قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾: كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم ذلك الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب(١).

وتأمل ارتباط سورة ﴿لإيلاف قريش﴾ بسورة الفيل، ونصها هو: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل. ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيرا أبابيل . ترميهم بحجارة من سجيل. فجعلهم كعصف مأكول﴾ [الفيل] وقوله ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

فالسورتان مرتبطتان ببعضهما غاية الارتباط حتى قال الأخفش: اتصالها بها من باب قوله: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [القصص ٨] أي أنها كالتعليل لما قبلها(٢).

أي لهذا الأمر وهو إيلاف قريش لبلدهم وإقامة تجاراتهم وما يترتب عليها من عزهم في العرب فعلنا ذلك، أي إهلاك أصحاب الفيل(٣).

ومن لطائف سورة الكوثر أنها كالمقابلة للتي قبلها ﴿إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر. إن شانئك هو الأبتر﴾ والتي قبلها هي سورة الماعون

---

(١) الاتقان ج ٣ ص ٣٣١.

(٢) البرهان ج١ ص ٣٨ و١٨٦ والاتقان ج٣ ص ٣٣١.

(٣) نظم الدرر ج ٢٢ ص ٢٢٩ ـ ٢٦٠.

﴿أرأيت الذي يكذب بالدين. فذلك الذي يدعّ اليتيم. ولا يحض على طعام المسكين. فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون ويمنعون الماعون﴾ فسورة الماعون وصف الله فيها المنافق بأمور أربعة: البخل، وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة، فذكر هنا في سورة الكوثر الصفات المقابلة لها، فمقابل البخل ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ أي الكثير. وفي مقابلة ترك الصلاة «فصل»أي دم عليها، وفي مقابلة الرياء «لربك» أي لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون: «وانحر»، وأراد به التصدق بلحم الأضاحي، فاعتبر هذه المناسبة العجيبة(١).

وكذلك مناسبة فاتحة سورة الإسراء بالتسبيح، وسورة الكهف بالتحميد، لأن التسبيح مقدم على التحميد كلما ذكرا معا، يقال: «سبحان الله، والحمد لله».

وذكر الشيخ كمال الدين الزملكاني(٢): في بعض دروسه مناسبة استفتاحها بذلك ما ملخصه: إن سورة بني اسرائيل افتتحت بحديث الإسراء؛ وهو من الخوارق الدالة على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه رسول من عند الله، والمشركون كذبوا ذلك وقالوا: كيف يسير في ليلة من مكة إلى بيت المقدس، وعادوا وتعنتوا وقالوا: صف لنا بيت المقدس، فرفع له حتى وصفه لهم. والسبب في الإسراء أولاً إلى بيت المقدس، ليكون ذلك دليلا على صحة قوله بصعود السموات، فافتتحت بالتسبيح تصديقا لنبيه فيما ادعاه؛ لأن تكذيبهم له تكذيب عناد، فنزه نفسه قبل الإخبار بهذا الذي كذبوه. وأما الكهف فإنه لما احتبس الوحي وأرجف الكفار بسبب ذلك أنزلها الله رداً عليهم،

---

(١) البرهان ج١ ص ٣٩ والاتقان ج٣ ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ وانظر مزيدا من تفصيل ذلك في نظم الدرر ج٢٢ ص ٢٨٧ ومابعد.

(٢) هو كمال الدين محمد بن عبدالواحد الزملكاني الشافعي صاحب كتاب البرهان في اعجاز القرآن، توفي سنة ٧٢٧ (انظر ترجمته في الدرر الكامنة ج٤ ص ٧٤ ـ ٧٦، وشذرات الذهب ج ٣ ص ٣٦٦).

وأنه لم يقطع نعمه عن نبيه صلى الله عليه وسلم، بل أتم عليه النعمة بإنزال الكتاب، فناسب افتتاحها بالحمد على هذه النعمة(١).

فنون البلاغة في المناسبات:

هذه أهم أقسام المناسبات أوردناها باختصار ، وثمة فنون بلاغية كثيرة تتفرع على كيفية تناسب الكلام وارتباطه ببعضه، نشير إلى مهمات منها بإيجاز شديد فيما يلي:

١ و٢ ـ الإجمال ثم التفصيل: وهو أسلوب متبع كثيرا في القرآن الكريم، وهو من بديع الأساليب، يفيد تمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا(٢)، كقوله تعالى: ﴿ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون، فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يحبرون، وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة فأولئك في العذاب محضرون﴾ [الروم ١٤ ـ ١٦] وقوله: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا﴾ [المعارج ١٩ ـ ٢١].

وعكسه مثل ﴿إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين. لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾ [الأنعام ١٦٢ ـ ١٦٣].

٣ ـ الاستئناف البياني: وهو كثير في القرآن، وخصوصا في القصص وحكاية الحوار، باستئناف كلام كل طرف بكلمة: قال... قال... كأن السامع سأل: ماذا قال الآخر؟ فاستأنف وقال: قال... (انظر في ذلك سورة الكهف، في قصة صاحب الجنة، وقصة موسى والخضر...)(٣).

---

(١) البرهان ج١ ص ٣٩ وانظر الجوابين في الاتقان ج٣ ص ٣٢٧ وعزا الأول للشيخ تاج الدين السبكي.

(٢) الاتقان ج ٣ ص ٢١٤.

(٣) ويسمى هذا اللون شبه كمال الاتصال في الوصل والفصل، انظر للتوسع نظم الدرر ج ١ ص ١٠٦ و١١٥ و١١٨ وغيرها.

٤ ـ الالتفات: وفائدته: تجديد نشاط السامع، وإثارة انتباهه، كما في سورة لقمان: ﴿خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾ [لقمان ١٠] لما ذكر آيات الخلق وعدد جوانبه، تحدث عن آيات الرزق، فالتفت إلى المتكلم المعظم فقال: ﴿وأنزلنا من السماء ماء﴾.

٥ ـ حسن التعليل : وفائدته أن النفس أبعث على قبول الأحكام المعللة أكثر من غيرها(١) كقوله تعالى في قسمة الميراث: ﴿آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا﴾ [النساء ١١] أي إنكم تعطون المال بعدكم لمن تتوهمون نفعه لكم، وهو أمر خفي، فارجعوا في الميراث إلى قسمة الله، ﴿إن الله كان عليما حكيما﴾ [النساء ١١].

٦ ـ المذهب الكلامي: وهو أن يرتب الكلام على مقدمات ثم تستخرج نتيجتها، كما يتبع في طريقة المتكلمين، وهو كثير في محاجة المنكرين، كقوله تعالى في سورة الحج ﴿.. إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب﴾ فذكر خلق الإنسان والجنين، وإنبات الأرض، ثم قال: ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير﴾ [الأيتان ٥ ـ ٦].

٧ ـ اللف والنشر: وهو أن يذكر شيئان أو أشياء، ثم يذكر أشياء على عدد ذلك، ويعتمد على فهم السامع أن يرد كل واحد لما يليق به(٢). كقوله تعالى: ﴿.. جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله..﴾ [القصص ٧٣]. وقوله: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون، وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون﴾ [آل عمران ١٠٦ ـ ١٠٧].

---

(١) الاتقان ج ٣ ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٩.

٨ ـ حسن التقسيم: وهو استيفاء أقسام الشيء الموجودة في الواقع(١) ومن بديعه قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة ـ ٤] استوفى أقسام الزمان الحاضر والماضي والمستقبل، وجمع علوما تعجز عنها الأمم، ومنه: ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله..﴾ [فاطر ـ ٣٢] والعالم لا يخلو من هذه الأقسام الثلاثة.

٩ ـ الاحتباك: وهو أن يجعل الكلام شطرين، ويحذف من كل منهما نظير ما يثبت في الآخر، وهو فن من الإيجاز، مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات....﴾ [البقرة ٢٩] حذف أولاً كون الأراضي سبعا لدلالة سبع سموات عليه، وحذف ثانيا كون ما في السماء لنا، لدلالة الأول عليه، وهو الاحتباك(٢). وكقوله تعالى: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة...﴾ [لقمان ٢٨] أي ما خلقكم إلا كخلق نفس واحدة، ولا بعثكم إلا كبعث نفس واحدة.

١٠ ـ العكس والتبديل: وهو أن يؤتى بكلام يقدم فيه جزء ويؤخر جزء، ثم يقدم المؤخر ويؤخر المقدم(٣)، كقوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي﴾ [الأنعام ٩٥]. وقوله ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ [الممتحنة ١٠] وفيه الإشارة إلى اختلاف الاعتبار في المعنى المذكور في كل.

وغير ذلك كثير جدا من فنون البلاغة الناشئة من ترابط الكلام، اكتفينا بأمثلة يسيرة لبعض من مهماتها، لتنبيه القارىء إلى عظمة فن المناسبات، وتفنن وجوهه في القرآن، بما يدهش المتأمل لعظمة كتاب الله المجيد.

---

(١) الإتقان ج ٣ ص ٢٦٧.

(٢) نظم الدرر: ١ : ٢٢٥ بتصرف

(٣) الاتقان ج ٣ ص ٢٧٧.

الفاصلة القرآنية وارتباطها بالآية

الفاصلة: هي الكلمة الأخيرة من الآية القرآنية، ويقابلها في الشعر القافية، أو قرائن السجع، لكن الفاصلة في القرآن تختلف عن قافية الشعر وقرينة السجع اختلافا جوهرياً من حيث المبنى والمعنى.

أما من حيث المبنى: فلأن الفاصلة لا تلتزم روياً واحدا، بينما يلزم ذلك في الشعر والسجع.

وأما من حيث المعنى : فإن الفاصلة لا تأتي لمجرد الوزن والنغم والموسيقى، بل إنها تتصل بمضمون الآية اتصالاً وثيقا، بخلاف الشعر والسجع، فما أكثر ما تستجلب فيهما القافية والقرينة لمجرد الغرض الشكلي الزخرفي في الكلام.

وبحث الفاصلة القرآنية له جوانب كثيرة تشغل كتاباً، نكتفي هنا بالجانب الذي يتصل ببحثنا، وهو ارتباط الفاصلة بمضمون الآية، وهو ارتباط وثيق كما أشرنا من قبل. وتنقسم الفاصلة من حيث ارتباطها بمضمون الآية وصلتها بها أربعة أقسام، نعرض لها بإيجاز شديد فيما يلي:

أ ـ التصدير: وهو أن تتقدم لفظة الفاصلة بمادتها في أول صدر الآية أو في أثنائه أو في آخره. كقوله تعالى: ﴿وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾ [آل عمران ـ ٨]، وقوله : ﴿أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا﴾ [النساء ١٦٦].

وقد سمى البلاغيون هذا الصنف «رد الأعجاز على الصدور».

ب ـ التوشيح(١): وهو أن يرد في الآية معنى يشير إلى الفاصلة حتى تعرف منه قبل قراءتها. كقوله تعالى: ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون﴾ [يس ٣٧] فإن تالي هذه السورة إذا كان متيقظا فطنا ملاحظاً أن فاصلتها النون المردَفَة؛ هداه صدر الآية «انسلاخ النهار من الليل» إلى أن الفاصلة ستكون ﴿مظلمون﴾ فإن من انسلخ النهار عن ليله أظلم، وظل في الظلمات مادامت تلك الحال.

جـ ـ الإيغال(٢) : أن ترد الآية بمعنى تام وتأتي فاصلتها بزيادة في ذلك المعنى على الحد الذي بلغته الآية، كقوله تعالى: ﴿ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا..﴾ فإن المعنى قد تم بهذا القدر من الكلام. غير أنه يبقى محتملا معنى التولية مجانبة يلحظ معها المتولي مخاطبه بعض اللحظ، فجاءت الفاصلة ﴿مدبرين﴾ [النمل ٨٠] فزادت على معنى الآية، إذ أوغلت في التعبير عن توليهم، وبالغت في تصوير إعراضهم، حتى جعلته متجافيا عن استيعاب أقل إشارة وأيسر ملاحظة، فإن الإدبار إعراض كلي من جميع الجهات عن صاحب الخطاب.

د ـ التمكين : وهو أن تأتي الفاصلة مستقرة في مكانها، ملائمة غرض الآية بصورة عامة، غير متسجلبة ولا مستدعاة، مثل قوله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين﴾ [هود ٤٤] فقوله ﴿الظالمين﴾ فاصلة طبيعية متمكنة في موضعها يتم بها معنى الكلام ولا يُستغنى عنها(٣)

---

(١) سمي توشيحا لان معنى اول الآية يدل على فاصلتها، فيتنزل المعنى منزلة الوشاح، ويتنزل اول الكلام وآخره منزلة العاتق والكشح اللذين يحول عليهما الوشاح «تحرير التحبير ٢٢٨.

(٢) الإيغال يقال أوغل في الارض الفلانية إذا بلغ منتهاها وكذا المتكلم إذا تم معناه ثم تعداه بزيادة فيه، فقد أوغل، البرهان: ١ : ٩٦.

(٣) انظر مراجع بحث الفاصلة في الاتقان: ٣: ٣٠٢ ـ ٣١٠، والبرهان: ١:٧٨ ـ ٩٨، وبدائع القرآن: ٣٦ ـ ٣٧ و ٨٩ ـ ٩٣، وتحرير التحبير: ١١٦ ـ ١١٧، و ٢٢٤ ـ ٢٤١ ومن بلاغة =

وهكذا نجد الفاصلة في القرآن تقوم بأداء حظ من معنى الآية، ولم ترد مستجلبة ولا قلقة، ولهذا تجد للتراكيب القرآنية من التلاحم والائتلاف وقوة التماسك مالا تجده في سائر كلام البشر، فإذا وقفت على تماثل أنغام الفواصل أحيانا وتقاربها أحيانا أخرى، وعلى انسجام كل منها مع جرس الكلمات وإيقاع المقاطع في آيتها أدركت أن ههنا سراً عظيما من أسرار الإعجاز البياني، يأسر قلوب البشر، ويستعصي على عبقرياتهم.

الخـــــــاتمة

ونقرر في الختام أن كل سورة هي قضية واحدة بل إن القرآن كله قضية واحدة.

هذا كلام المحققين في بحوث ودراسات القرآن من العلماء القدامى وليس الجدد والمعاصرين فحسب، وقد عني المعاصرون بإبراز هذا الجانب عناية كبيرة وتفننوا تفننا أضاف فوائد إلى جهد السابقين ووجد ما يسمها بالوحدة الموضوعية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن التفسير المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتناول إلا قليلا من القرآن، كذلك كان كلام الصحابة في التفسير قليلا إذا قيس إلى من بعدهم.

وقد كان شغل الصحابة بالدعوة، ثم لما احتك المسلمون بالشعوب الآخرين ووجدوا علوما وحضارة صار العقل المسلم يشتغل حتى يبرز عمق الفكر الإسلامي، وعمق مصدر الفكر الإسلامي وهو القرآن الكريم.

= القرآن: ٧٥ ـ ٩٨. وقد تقدم الأستاذ محمد الحسناوي ببحث نال به شهادة الماجستير بعنوان «الفاصلة في القرآن» فراجعه لزاماً.

ونحن الآن في هذا العصر نواجه تقولات لمستشرقين ولأذنابهم يزعمون أن القرآن متفكك.. ونجد اعتناء دارسي الأدب بدراسة وحدة القصيدة ووحدة المقالة، ووحدة البحث الموضوعي، فصارت طبيعة الأبحاث المعاصرة توجب على الباحث الإسلامي أن يدرس هذا الجانب في القرآن الكريم، ويجلوه على حقيقته للناس.

وقد جاء علم المناسبات سابقا عصرنا هذا بقرون طويلة، ليزداد قوة في هذا العصر، وليسهم في كشف المزيد من أسرار القرآن الكريم وألوان إعجازه.

إن علم المناسبات القرآنية علم جليل، إنه علم يبرز كثيرا من روائع أسرار القرآن المعجزة، كما يطالعنا بنتيجة على غاية الأهمية قررها الإمام الزركشي، وسبقه بها الإمام الشاطبي. قال الزركشي آخر حديثه عن مناسبات السور لبعضها(١) :

«إذا ثبت هذا بالنسبة إلى السور، فما ظنك بالآيات بعضها ببعض! بل عند التأمل يظهر أن القرآن كله كالكلمة الواحدة».

أجل إن القرآن كله كالكلمة الواحدة، إنه كله كلمة الهداية.

---

(١) البرهان ج ١ ص ٣٩.

المراجـــــع

١ ـ الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الثالثة. مكتبة التراث بمصر ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م.

٢ ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، لأبي السعود محمد العمادي، ط محمد علي صبيح.

٣ ـ إعجاز القرآن للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣.

٤ ـ البحر المحيط في تفسير القرآن لأبي حيان الأندلسي، ط مصر.

٥ ـ البرهان في علوم القرآن لبدر الدين محمد الزركشي، ط دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٣٧٦ ـ ١٩٥٧م.

٦ ـ تفسير القرآن العظيم لابن كثير إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي ط مطابع الشعب بالقاهرة.

٧ ـ التفسير (أحكام القرآن) لنور الدين عتر، ط مديرية الكتب الجامعية بدمشق الطبعة الرابعة ١٤١٣ ـ ١٩٩٣م.

٨ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) لمحمد بن جرير الطبري تحقيق الأخوين شاكر ـ طبع دار المعارف بمصر.

٩ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للشهاب محمود الآلوسي: طبع بولاق سنة ١٣٠٦هـ.

١٠ ـ السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد مطبعة مصطفى محمد الأولى.

١١ ـ السنن (الجامع) للترمذي محمد بن عيسى تحقيق أحمد شاكر طبع مصطفى البابي الحلبي.

١٢ ـ السنن (المجتبى) للنسائي أحمد بن شعيب، تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٣ ـ السنن لابن ماجه محمد بن يزيد القزويني طبع دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٢ ـ ١٩٥٢.

١٤ ـ فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني محمد بن علي، ط دار ابن كثير ـ دمشق.

١٥ ـ القرآن الكريم والدراسات الأدبية لنور الدين عتر، طبع مطابع جامعة دمشق الطبعة الرابعة.

١٦ ـ الكشاف لمحمود بن عمر الزمخشري ط المكتبة التجارية بمصر الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣م.

١٧ ـ مباحث في التفسير الموضوعي، للدكتور مصطفى مسلم ط دار القلم ـ بيروت.

١٨ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الاثير ط مكتبة نهضة مصر ١٣٨١ ـ ١٩٦٢.

١٩ ـ محاضرات في تفسير القرآن، نور الدين عتر، مطبوعات جامعة دمشق، الطبعة الرابعة.

٢٠ ـ مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع للسيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (مخطوط).

٢١ ـ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للرازي فخر الدين محمد بن عمر المطبعة البهية المصرية ١٣٥٧ ـ ١٩٣٨م.

٢٢ ـ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي طبع دائرة المعارف العثمانية في الهند سنة ١٣٨٩ ـ ١٩٦٩م

التحولات العلمية فيما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين وأثرها في العقيدة

أ. د. سعد الدين صالح(*)

مقدمـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه والتابعين.

وبعد....

يقول العالم الطبيعي (أوليفر ويندل) «كلما تقدمت العلوم ضاقت بينها وبين الدين شقة الخلاف، فالفهم الحقيقي للعلوم يدعو إلى زيادة الإيمان بالله»(١).

وهكذا يكشف لنا هذا النص عن جوهر الصراع الذي حدث في أوربا بين الدين والعلم، فمنذ بدأ عصر النهضة في أوروبا واكتشف العلماء بعض النظريات العلمية، وتوصلوا إلى بعض الأسباب للمسببات المشاهدة، بدأ فريق من المفكرين الماديين يستغلون هذه الكشوف في الدعوة إلى الإلحاد ومعاداة الدين، وقد استمر هذا

(*) أستاذ العقيدة في جامعتي الأزهر والإمارات العربية المتحدة.

(١) الله يتجلى في عصر العلم ص ٥٢ القاهرة ترجمة د. الدمرداش سرحان.

الفريق يتلمس القوانين العلمية التي اكتشفت بدءا من نظريات «كوبرنيكوس» الفلكية وحتى قانون الجاذبية ونظريات «نيوتن» في الحركة، وقوانين «لا فوازية» في المادة ومكتشفات الفيزيائيين في مجال الذرة وحركتها، وغير ذلك.

أقول إنهم ظلوا يتلمسون هذه المكتشفات لكي يتخذوا منها دليلا على إلحادهم وعنادهم، وقد ازدادت صولة الإلحاد في القرن التاسع عشر بعد إعلان «داروين» نظرية التطور،، واعلان «لا بلاس» عن كشوفه الفلكية والتي زعم أنها تغني عن القول بوجود إله، كما حفل هذا القرن بظهور الماركسية التي تمسحت بالعلم واتخذت من الإلحاد إيديولوجية لها.

ومع حلول القرن العشرين وظهور النظرية النسبية «لأينشتاين» وتقدم الأبحاث العلمية في شتى المجالات، انقلبت المسألة رأسا على عقب. فالأمور التي كانت تتخذ مبررا للإلحاد تحولت في القرن العشرين إلى أدلة على الإيمان بالغيبيات.

وهكذا كلما تقدم العلم، اقترب من الدين، وكلما تعمق العلماء في الأسباب الحقيقية للظواهر الكونية، توصلوا الى الإيمان بوجود الله الذي وضع هذه الأسباب والمسببات في الكون لكي تعمل مسخرة في خدمة الإنسان، فالشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب والأنعام والنبات وكل شيء في هذا الوجود، إنما يعمل طبقا لسنن الله في الكون، وطبقا لإرادة الله، وهذا ما كشفت عنه النظريات العلمية التي توصل إليها العلماء في هذا القرن.

ومما هو جدير بالذكر ان هذا الصراع الطويل بين الدين والعلم، لم يكن بين دين صحيح ولا علم صحيح، إنما كان صراعا بين رجال الكنيسة الذين حرفوا دينهم وصادروا حرية البحث والعلم والفكر، وبين رجال الفكر، وبعض مدعى العلم الذين لم يسايروا المنهج العلمي الصحيح حتى النهاية.

لقد كان جوهر الصراع هو محاولة كل طرف من الأطراف أن يسبق الآخر الى السلطة والحكم. وكانت السلطة في يد رجال الكنيسة فترة العصور

الوسطى وبدايات عصر النهضة، وحينما بدأ العلم التجريبي ونظرياته في الظهور بدأت المعركة ولم تنته إلا بانتقال السلطة من رجال الدين إلى المفكرين الماديين الذين راحوا يهدمون أساس الدين حتى تنتهي إلى الأبد سلطة رجال الكنيسة.

فعلى أي شيء تعتمد الكنيسة؟

انها تعتمد على وجود الله.

قال هؤلاء الماديون : ليس هناك إله، وأخذوا من الأسباب والمسببات الظاهرة دليلا على استغناء الكون عن وجود الله، ولكن كيف لا يكون هناك إله وتوجد أديان؟

هنا قال الماديون من علماء الاجتماع: إن الدين لم ينزل من عند الإله وإنما هو اختراع الإنسان وقد تطورات الأديان مع تطور المجتمعات الإنسانية.

وهكذا راح الماديون يزلزلون الارض تحت أقدام الكنيسة حتى لا تقوم لها قائمة.

وقد كان الصراع بين الدين والعلم صراع أشخاص من أجل التسابق على السلطة والحكم... ولا شأن للدين الصحيح ولا العلم الحقيقي بهذا الصراع.

وإذا كان «فرنسيس بيكون» يقول: «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان»(١) فإن هذا البحث يريد أن يثب «أن القليل من العلم يؤدي بالإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيه والسير معه حتى نهاية الشوط يصل به إلى الإيمان»(٢).

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة ص ٥٩ د. أحمد أمين وزميله القاهرة ط ٥.

(٢) راجع كتابنا «العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث» ط. دار الصفا القاهرة ١٩٩١ ص ٨٩جـ١.

ومن هنا تتلخص نقاط هذا البحث في الموضوعات التالية :

* الفرق بين العلم المادي والفكر المادي.

* علاقـة الدين بكل من العلم المادي والفكر المادي ومتى يحدث الصراع بينهما.

* القرن التاسع عشر وأثره، في شيوع الفكر المادي.

* المحاور العامة التي استند اليها الفكر المادي في القرن التاسع عشر.

* التحولات العلميـة في القرن العشرين وأثرها في انهيـار مسلمات الفكر المادي، وآثار ذلك على العقيدة الدينية.

* وأخيرا الأمـر الذي يستلفت النظر.. وهو استمـرار هذه الاتجاهات المادية، رغم قيام الأدلة العلمية على بطلانها إذن فما هي الأسباب التي أدت إلى استمرارها وانتشارها؟ وهل هناك أسباب ذاتية لاستمرار هذه الاتجاهات؟ أم أن هناك قوى دفع خارجية تدافع عنها وتحميها وتحافظ على بقائها؟

ونختم كما بدأنا بحمد الله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تمــــــهيد :

يحاول الملحدون أن يتمسحوا بالعلم والمنهج العلمي حتى يخيلوا للناس أن العلم هو الـذي يعـارض الديـن، بينما الواقع أن العلم الصحيح لا يعـــادي الدين الصحيح ولا يعـارضــه، لأن العلـم يعمل في مجال غير مجال الدين. وله منهجه المحدود المستقل عن المنهج المتكامل للدين، وله أيضا غـاياته المحدودة بحـدود موضـوعه ومنهجـه، وانما الذي يعارض الدين حقيقـة هم المفكرون الماديون الذين يحاولون التمسح بالعلم واستنطاق نظرياته وقـوانينه بغير ما تنطق.

لذا ينبغي علينا قبل الدخول في جوهر الموضوع أن نفرق تفريقا واضحا بين العلم المادي التجـريبي وبين الفكر المادي، وذلك لأن الأمـر قـد اختلط على الناس، فظن بعضهم أن مـادية العلم هي بعينها مادية الفكر، لـذا كان لابد من وضع الخطوط الفـاصلة بين الاتجاهين، كتمهيـد لازم للحديث عن التحـولات العلمية فيما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

وهذا ما نتناوله فيما يأتي :

الفرق بين مادية العلم ومادية الفكر :

هناك فرق جوهري بين مادية العلم ومادية الفكر، فمادية العلم تأتي من جهات ثلاث هي :

١ ـ موضوع العلم.

٢ ـ منهج العلم.

٣ ـ غاية العلم.

* أما موضوع العلم، فهو المادة المحسـوسة حيث يبحث في الطبيعة والإنسان، وكل مـا يتعلق بالمادة المحسوسـة الملموسة، ولا شأن لـه بما وراء المحسوس

والملموس، فهو لا يستطيع أن يبحث فيه، وبالتالي لا يستطيع أن يحكم عليه بحكم ما، إن سلبا أو إيجابا، لأنه خارج عن نطاق اختصاصه(١).

* وأما منهج العلم، فهو منهج البحث التجريبي الحسي الذي يعتمد على الملاحظة وفرض الفروض، واختبار صحة الفروض، واجراء التجارب، وغير ذلك من مراحل المنهج الاستقرائي الذي يختص بالبحث في الماديات، ويعتمد عليه العلم التجريبي اعتمادا كليا، ومع أنه يستخدم المنهج العقلي احيانا في تعميم الأحكام والاستنتاجات في مجال علم الفلك، إلا أن معتمد العلم الأساسي هو المنهج التجريبي(٢).

* وأما غاية العلم، فهي مادية كذلك، لأنها تتركز حول التعرف على خواص المادة وتفاعلاتها وقوانينها، كما تتركز حول الآتي :

أ ـ الوصف: ومعناه حصر طبقات الظاهرة موضوع البحث وتحديد خصائصها، مثل ملاحظة بعض المعادن التي تتمدد بالحرارة، وحصر أوصافها وتحديد الخصائص الظاهرية لعملية التمدد.

ب ـ الفهم والتفسير: وهو عبارة عن كشف العلاقات التي تقوم بين الظواهر المختلفة، وعلاقة الظواهر بنتائجها.

جـ ـ التنبؤ: وهو تصور انطباق القانون، أو القاعدة العامة في مواقف أخرى، غير تلك التي نشأت عنها أساسا، فالعلم لا يقف عند حد التوصل الى تعليمات أو تفسيرات نظرية للحوادث والظواهر، بل يتعداها إلى ما يمكن أن يحدث لو طبقنا هذه التعليمات والنظريات على مواقف أخرى جديدة.

فإذا ما بحثنا ظاهرة الانتحار مثلا في مجتمع من المجتمعات، ووجدنا أن

---

(١) هده هي طبيعة العلم في القرن التاسع عشر. ولكنه في القرن العشرين قد أضاف الى موضوعه ابعادا جديدة حيث تحولت المادة الى طاقة غير محسوسة وغير ملموسة. واعتمد العلم اليوم على كثير من الغيبيات.

(٢) د. أحمد الجمل، مفهوم الفكر المادي، ص ١٣٣ المجلة العلمية لكلية أصول الدين بالقاهرة العدد الثاني عشر.

السبب هو الفراغ الروحي، فاننا نستطيع أن نتنبأ بأن كل مجتمع لا يوازن بين مطالب الروح ومطالب البدن، سوف تتكرر فيه ظاهرة الانتحار(١).

ولا شك أن هذه الغاية الأخيرة هي موقف فلسفي فكري يعتمد فيه العلم على العقل والاستنباط.

ولكن هل العلم بهذا المفهوم المادي يعارض الدين؟

والإجابة: إن العلم بمفهومه المادي السابق، لا يعارض قضية الدين، ولا يناقض القضيــة الإيمانية مـادام موضـوعيا لا يتعـدى حدوده ولا ينكر مـالا يستطيع أن يبحث فيه.

وكيف يتعـارض الدين مع العلم؟ والاســلام هـو الذي دفع إلى البحث العلمي وحث على مـلاحظة الظواهر الطبيعيـة من أجل التعـرف على القـوانين والسنن التي تحكمها.

واقرأ قول الله تعـالى: ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر﴾(٢) ﴿إن في اختلاف الليل والنهـار وما خلق الله في السمـوات والأرض لآيات لقوم يتقون﴾(٣) وغير ذلك من الآيات التي دعت الى ملاحظة الليل والنهار والرياح واختلاف الألسنة والالوان يقول الله تعالى آمراً بالملاحظة ﴿فارجع البصر هل ترى من فطور﴾(٤) ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾(٥).

وهنا نطـرح هذا الســـؤال الهام، وهو: متى يحدث الصراع بين الـدين والعلم؟

والإجـابة: إن هذا الصراع لم يحدث في تاريـخ الإنســانيـة الا لسبب من اثنين :

---

(١) المنهج العلمي وتفسير السلوك، د. محمد عماد الدين اسماعيل القاهرة ١٩٧٠، ص ٣٠.

(٢) سورة فصلت : الآية ٣٧.

(٣) سورة يونس : الآية ٦.

(٤) سورة الملك: الآية ٣.

(٥) سورة الذاريات: الآية ٢١.

السـبب الأول :

أن يتعدى رجـال الدين حدودهم فيتـدخلون في مسائل علمية لا عـلاقة للدين بها، وإنما يحاولون هـم أن يأخـذوا من الـدين مـؤيدا لهم في مـوقفهم فيصادرون حـرية العلماء في البحث، ويحكمون عليهم بالكفر، إن هم خـرجوا قيد أنمله عن أوهسام رجال الدين الذين يظنون أنها علم، كما حـدث في العصور الوسطى، حيث تسلطت الكنيسـة على عقـول الناس، وآمنت بنظريات علميـة قديمة تجاوزها الزمن، ولكنها أضفت عليهـا طابع القداسة، وطلبت من الناس أن يؤمنوا بها، حتى ولو تعارضت مع البحث العلمي الواقعي، مما أدى إلى نوع من الصراع بين رجال الكنيسة وبين العلماء.

السـبب الثـاني :

أن يتعدى العلماء حدودهم، فيظنون أنه بإمكان المنهج العلمي أن يفصل في كل شيء، حتى الأمـور التي لا تخضع لمنهجـه مثل الغيبيات، كما حـدث في أوروبا حين أراد العلماء القضاء على سلطة رجال الكنيسة ومحاولة سبقهم إلى السلطة والحكم، فاخترعـوا نظريات إلحادية نسبوها الى العلـم وهو منها براء ولكنهم فعلوا ذلك من أجل القضـاء على الـدين الذي يستمـد منه رجـال الدين سلطانهم.

كما أن هؤلاء العلماء قـد اغتروا بالمنهج العلمي حين أوصلهم إلى نتـائج علمية كثيرة، وكان سببـا في تقدمهم، فظنوا أن في امكاناته أن يتناول كل شيء، وأنه يستطيع أن يخضع لسلطانـه السماء كما أخضع الأرض، وأنه قـادر على أن يحني أمام التجربة كل المعنويـات كما حني الحسيات، ولذلك وصلوا إلى ما وصلوا إليه من نظريات إلحادية تعـارض الدين، مع أن المنهج العلمي لا يمكن تطبيقه في غير المحسـوسات، وحين يتعدى حـدوده وينكر هذه الغيبيات يكون قد وقع في خطأ الإنكار بلا دليل ولا برهان.

إذن لا خلاف بين الدين الحقيقي، وبين العلم الحقيقي في قضية الإيمان،

لان الدين من عند الله، والعلم هو اكتشاف لسنن الله في الكون، ومن هنا لا يمكن أن يتعارض وحي الله مع خلق الله وسننه ونواميسه.

إن الخلاف بين الدين والعلم، لم يأت من الدين كدين، ولا من العلم كعلم، وإنما أتى من رجال دين تعدوا حدود الدين، وقالوا في العلم بما لم يأذن به الله، أو من رجال العلم الذين تعدوا حدود المنهج العلمي، واخترعوا نظريات ادعوا أنها علمية، وهي في الحقيقة ليست علمية.

لذلك نلاحظ أن موقف علماء الاسلام من الدين، وموقف رجال الدين من العلماء هو موقف متطابق لا تعارض فيه ولا تناقض، وما وجدنا عالما من علماء الاسلام مثل ابن سينا أو الرازي أو ابن النفيس أو ابن الهيثم أو غيرهم، يشعر بأن هناك تناقضا بين أبحاثه العلمية وبين عقيدته التي يؤمن بها.

لماذا؟

لأن الاسلام دين العلم وهو الذي قدره حق قدره، ورفع من شأن العلماء، وجعلهم أكثر الناس خشية لله رب العالمين يقول الله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾(١) ويقول تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾(٢).

فهل هناك تناسق وتطابق بين الإيمان والعلم أكثر من هذا؟

إذن فمادية العلم لا تعارض الدين، ومع ذلك فهناك بعض الحلول المطروحة لحل إشكالية العلاقة بين الدين والعلم منها:

١ ـ الحل الذي يرى ضرورة الفصل بين العلم والدين فصلا تاما، بحيث يكون لكل منهما منهجه الخاص، ومجاله الخاص، يقرر فيه ما يشاء، دون تدخل من الطرف الآخر، فهو فصل في المبادىء والوسائل والنتائج على السواء، ولا شك أن هذا الحل غير موضوعي وغير منطقي، اذ كيف يجتمع في قلب واحد إلحاد العلم، وايمان الدين في وقت واحد، خصوصا والإسلام لا

---

(١) سورة فاطر: الآية ٢٨.

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٨.

يتعارض مع العلم الصحيح بأي صورة من الصور؟ إن هذا الحل سوف يؤدي بالإنسان إلى ثنائية متناقضة لا يمكن أن تجمع شمل الإنسان في كيان واحد.

٢ ـ الحل الثاني : هو التوفيق بين العلم والدين في النتائج وان اختلفت الوسائل، وينطوي هذا الحل على فكرة سيادة العلم، ومرجعيته في عملية التوفيق، ومعنى ذلك، تأويل نصوص الدين لحساب نظريات العلم، وهذا حل مرفوض أيضا لأنه يلغى مرجعية الدين ويقينية قضاياه لحساب ظنية العلم المتغير والذي لا يعرف الكلمة الأخيرة ،ومعنى هذا أن يجرى الدين لاهثا وراء العلم يباركه ويؤيده على حساب نصوص الوحي المقدس من التغيير والتناقض

٣ ـ الحل الثالث: وهو أن العلم لا يناقض الدين، بل بإمكاننا أن نستفيد منهما، لكن بشرط أن يكون العلم خادما للدين مستفيدا منه، مطاعا لأوامره وتوجيهاته.

وهذا الفرض قد تمت تجربته في ظل الدولة الإسلامية، واثبتت التجربة أنه أقرب الفروض الى الواقع، فلقد نظر المسلمون الأوائل الى نصوص القرآن الكريم فوجدوها تدفع الى العلم وتحمل أصحابه على الأخذ بمناهجه، ويفرض عليهم تحصيله للوقوف على أسرار الكون والحياة، ولتعمير الأرض الذي هو شرط وظيفتهم في هذا الوجود. قال تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾(١) فانطلق العلماء المسلمون بتوجيه من كتابهم وسنة نبيهم الى ظواهر الكون يبحثون فيها ويتعرفون على أسبابها، ويصفون النظريات العلمية دون أن يكون هناك أدنى خلاف بين الدين والعلم، لأنهم أخذوا بتوجيهات الدين في اعتبار الكون مخلوقا لخالق ومسببا لسبب، كما اخذوا بأخلاقيات الدين في مجال البحث العلمي، فلم يستخدموا علمهم في

---

(١) سورة هود: الآية ٦١.

تدمير أو تخريب أو ايذاء فـالعلم حين يلتـزم بهذه الأمور، يكون قـد اتخذ من الدين معلما ومرشـدا(١)، إلا أن هذا الحل لا يرضى الماديين الذين يريدون أن يكون لعلمهم المادي الكلمة العليا، ومن هنا يطرح الحل الرابع.

٤ ـ الحل الرابـع: يرى ضرورة المواجهـــة بين العلـم والديـن ليكون لأحدهما الكلمة العليا، وهنا يظهـر تياران: أحدهما: التيار الإلحادي الذي يريد أن يقتلع الدين من جـذورة لحساب العلم، والثاني: التيـار الايماني الذي يرى ضرورة هدم المحاور الاساسية التي يعتمد عليها الملحدون من دعاة العلم(٢).

وهذا هو الحل الذي ارتضيناه لأنفسنا والذي سنسير عليه في هذا البحث حيث نهدم العلم المادي من خـلال النظـريات العلميـة الجديدة التي ظهـرت في القرن العشرين والتي هدمت المسلمات التي كان يستند إليها الإلحاد العلمي في القرن التاسع عشر.

أما مادية الفكر : فهي اتجاه فلسفي يتعدى نطـاق المادية العلمية وينكر كل ما وراء المادة(٣).

فهذه المادية تتحرك دائما من نقطة المبادىء والأسس، بمعنى أنها مادية المبدأ والأســاس، ومن ثم فان موقفهـا من علم ما وراء المادة، تفرضــه طبيعة المبادىء الفكرية التي تقوم عليها وتثق بها ثقـة نهائية، والأساس المبدئي الذي تقوم عليه المادة الفكرية هو الاعتقاد بـأن في الكون عنصرا واحدا موجودا وهو المادة فقط.

ولذلك تشكـل الماديةالفكرية تعــارضــا شــديدا مع قضيــة الايمان

---

(١) د. طه جبيش ـ وهم التقابل بين العلم والدين ـ بحث بحولية كليـة أصول الدين بالقاهرة العدد العاشرة سنة ١٩٩٣ ص ١١٧.

(٢) راجع بالتفصيل البحث القيم الذي كتبه الدكتور / يحى هاشم بعنوان «قصور العلم كأساس في حاجته الى التوجيه» ص ٥٠ ومابعدها.

(٣) د. محمد الفيومي ـ القلق الإنساني ص ٢١٥، القاهرة الطبعة الثانية.

بالغيبيات، لأنها لا تؤمن الا بالطبيعة المحسوسة، ومن هنا فكل ما وراء الطبيعة من غيبيات هو شيء لا وجود له، ولذلك ينبغي علينا أن نفرق تفريقا واضحا بين مادية العلم ومادية الفكر:

* فالعلم لا يعارض الدين ولا ينكر قضايا الايمان.

* من أجل ذلك نلاحظ أن كبار العلماء كانوا متمسكين بعقيدتهم أمثال (كايلر) (وجاليلو) (واسحق نيوتن) وغيرهم.

يقول وحيد الدين خان «حين اكتشف علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن الكون يسيره قانون العلة والمعلول، تهافت المفكرون الماديون، لقد زعموا أن هذا الكشف العلمي بديل عن الله، على الرغم من أن العلماء الذين اكتشفوه لم يزعموا ذلك.

فقد قال «نيوتن» «هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل» ولكن الذين كانوا يريدون صياغة فلسفة جديدة في ضوء أحداث الكشوف العلمية، وجدوا أن هذا الكشف يكفي دليلا على إبطال وجود الله، ومن ثم شيدوا بناء فكريا كاملاً»(١).

وهكذا ظهرت نظرية التفسير الميكانيكي للكون التي اتخذها المفكرون الماديون سندا لهم في إلحادهم.

وبهذا فالعلم الحقيقي لا يعارض قضية الايمان يقول (ادوار لوثركيسيل) رئيس قسم الاحياء بجامعة فرانسيسكو «كلما استرسلت في دراستي للطبيعة والكون، ازداد اقتناعي وقوى ايماني (...) فالعمليات والظواهر التي تهتم العلوم بدراستها ليست إلا مظاهر وآيات بينات على وجود الخالق المبدع لهذا الكون»(٢).

---

(١) الدين في مواجهة العلم ص ٣٢ نقلا من د. احمد الجمل ص ٥٠ مرجع سابق.

(٢) الله يتجلى في عصر العلم. مرجع سابق.

ولذلك نلاحظ ان العلم في القرن العشرين قد أصبح مؤيدا للدين ولقضية الغيبيات.

أمـا المادية الفكرية فهي مـوقف دجماطيقي (قطعي) يؤمن المفكر المادي من خلاله بمباىء يسلم بها تسليما دون أن يستطيـع تفسـيرها، أو إقامة الأدلة عليها، فهو موقف فلسفي نظري وليس موقفا علميا، وقد بدأت المادية الفكرية مع بداية الفلسفة اليونانية، واستمرت الى القرن التاسـع عشر، حيث حاولت أن تستغل نظريات العلم الحديث في إثبـات وجـودها، مع أن العلم الحديث نفســه ينقض هذه المادية الفكرية التي تستند عليه وهو منها براء.

القرن التاسع عشر وأثره في مــادية الفكر المعاصر

مع حلول القرن التاسع عشر كانت كثير من النظريات العلمية التي يمكن أن يستند اليها الإلحاد الفكري قـد تبلورت، وخصوصــا في مجال علم الطبيعة والأحياء والكيمياء.

فقد ظهر في هذا القرن مذهبان ماديان هما:

المذهب المادي الميكانيكي والمذهب المادي الديناميكي.

الأول:

استند الى نتــائج علمي الطبيعـــة والكيميــاء، ويـزعم أن الكون تسيره الحتميـة العلميـــة، وأنه ليس هناك شيء غير مــادي حتــى الفكر، فهـو مجرد إفرازات، فكما تفرز المعدة العصارات الهضمية يفرز المخ التفكير.

والثاني:

استند الى نتائج علم الأحياء ونظرية التطور، وفسر حقائق الحياة تفسيرا ماديا صرفا شمل العالم والإنسان.

كذلك كان لظهور النظرية الماركسية وتفسيراتها الجدلية لحركة الكون والحياة أكبر الآثار على بروز الإتجاه المادي الإلحادي في القرن التاسع عشرة.

فقد كانت المادية الفلسفية مادية مذبذبة ـ في نظره ـ فهي لا تستطيع أن تثبت ولا تنكر وجود الله، لأن التفسيرات الميكانيكية كانت تفتح الباب أمام المدبر الذي يدير هذه المكينة وهو الله، كما أن هذه الماديات الفلسفية كانت ماديات مثالية ـ في نظر ماركس ـ لأنها آمنت بالمحتويات الروحية للإنسان، ولم تستطع أن تكتشف العامل الاقتصادي كمفسر وحيد للفكر والعقل، والعامل الجدلي كمفسر وحيد للمادة(١).

ويذكر الاستاذ عباس محمود العقاد عدة عوامل أدت الى طبع القرن التاسع عشر بالطابع المادي، وإثارة الشكوك حول العقيدة الدينية منها:

١ ـ كشف «كوبرنيكس» لمركز الأرض من المنظومة الشمسية ومن الاجرام السماوية عموما.

فقد كانت نظريات الكنيسة قديما تعتمد نظرية بطليموس في أن الأرض هي مركز الكون، وأن الإنسان فيها هو ذروة الخليقة وغايتها، فالكون كله قد خلق من أجله، وهو مركز الدائرة وجاءت نظرية «كوبرنيكس» لكي تفتح الاعين إلى نظرة علمية الى الوجود كله، فلم تعد الأرض مركز الكون، بل هي مجرد ذرة لا يؤبه لها، أو ليس الانسان هو سيد الكون، بل من المحتمل أن تكون هناك مخلوقات أخرى على هذه الكواكب والافلاك السابحة في الفضاء، إن الارض وعليها الانسان ضائعة في آفاق ليس لها نهاية، وهذه الآفاق محكومة بالقوانين الآلية.

من أجل ذلك حين وجه «نابليون بونابرت» ـ في مفتتح القرن التاسع عشر ـ سؤالا الى علامة الفلك في زمانه (لابلاس) عن عمل القدرة الإلهية في

(١) راجع انهيار الشيوعية ص ١٠٢ للمؤلف القاهرة سنة ١٩٨٩م.

تنظيم الافلاك، فقال «لا بلاس» «إنني لم أجد في نظام السماء ضرورة للقول بتدبير إله» وكان قد نشر كتابه «علم الحركة العلوية» «أو الميكانيكا السماوية» ومضى القرن التاسع عشر الى نهايته، والرأي الغالب فيه بين المشتغلين بالعلم هو هذا الرأي الذي تحدث عنه لا باس(١).

٢ ـ ظهور مذهب التطور الذي اعتبر الانسان مجرد حلقة في السلم التطوري من الجماد الى الحيوان.

وإذا كانت النظريات الفلكية الحديثة قد صورت الانسان ضائعا في المكان، فقد صورته نظرية التطور ضائعا في الزمان.

٣ ـ ظهور القوانين الطبيعية، مثل قوانين الحركة والحرارة والضوء والجاذبية، وغير ذلك من القوانين التي فسرت نظام الكون تفسيرا ماديا طبقا لسلسلة الأسباب والمسببات الظاهرة.

٤ ـ ظهور علم المقارنة بين الأديان الذي زعم أن (٢) الأديان من وضع الانسان، وأنها لم تنزل من السماء، وانما بدأت مع الإنسان بداية متواضعة في صورة عبادة مظاهر الطبيعة أو الطوطم، ثم تطورات الى عبادة قوى وراء الطبيعة وارواح خفية، ثم تطورت بعد ذلك الى عباده آلهة مجردة، ثم عبادة إله واحد، وهكذا فكما خضع الإنسان لسلسلة من التطور خضعت الأديان أيضا لنفس السلسلة، هكذا زعم علماء الاجتماع (أوجست كونت) (وأميل دوركايم) كما زعم (فرويد) في تحليلاته الجنسية.

هذه هي بعض العوامل التي أدت إلى طبع القرن التاسع عشر بطابع الإلحاد والشك في العقيدة الدينية، ومع أن هذه الأسباب قد بدأت مبكرة في

---

(١) عباس محمود العقاد عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ١٩ منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت.

(٢) المرجع السابق ص ٤٩.

القـرن الرابع عشر والخامس عشر، إلا أن الملحدين في القـرن التاسع عشر قـد بلوروها واستنتجوا منها النتائج التي تبرر إلحادهم.

ولا نستطيع أن نغفل أهم العـوامل التي أدت الى طبع هذا القـرن بالطابع المادي ألا وهو فقـدان رجـال الدين النصراني لسلطانهم، وزلزلة الأرض تحت أقـدامهم مـن قبل العلماء التجـريبيين، بسبب أخطائهم السـابقـة في تحريف العقيـدة، ودعـوى القداسـة، وصلفهم ومـواقفهم المتحجـرة أمـام النظريات العلمية الحديثة والتي فهموها على غير وجهها الصحيح، مما أدى الى انزوائهم في ركن ضيق من أركان الكنيسة، لا يستطيعون أن يدافعوا عن معتقداتهم، مما ساعد على شيوع الإلحاد والشك في العقيدة الدينية.

وهكذا كانت النتيجـة النهائية هي احـلال العلم محل الدين، حيث وكلت اليـه المادية الحديثة مهمـة تفسير الوجود ونظامـه وأقامتـه قيّما على المعرفـة والقيم ودعته إلى أن يتسلم وظيفة الدين في توجيـه الانسان وتنظيم حياته(١) كما زعمت المذاهب المادية في القـرن التـاسع عشر كفـاية العلـم التجـريبي في تحصيل المعارف وتقرير القيم والاهداف(٢).

وهكذا انتقلت أوروبـا تدريجيـا من الايمان بالديـن الى الايمان بالعقل كبديل عن الدين. وحينما وقف بهم العقل عند حـدوده شكوا في قدراته وآمنوا بالعلم التجريبي كبديل عن العقل.

وقـد حاول الفكر المادي في القـرن التـاسع عشر أن يضع لنفسه أسسـا استجداها من بعض النظريات والفـروض التي قال بها بعض العلماء، فما هي هذه الأسس التي قـام عليها الفكر المادي في القرن التـاسـع عشر وكيف انهارت في القرن العشرين؟

---

(١) د. أحمد الجمل مرجع سابق ص ٥٩.

(٢) د. يحيى هاشم فرغل ـ الفكر الإسلامي ص ٥٦٥.

أسس الفكر المادي المعاصر
في القـــرن التاســـع عـشر

يقوم الفكر المادي المعـاصر على محاور عامة ومسلمات أسـاسية عندهم وهي:

١ ـ انكار جميع الغيبيـات التي يقـــوم عليهـا الدين وعـدم الاعتراف الا بالأشياء المادية المحسوسة.

٢ ـ الزعـم بأن منهج البحث التجـــريبي الحسي هـو المنهج الوحيـــد للمعـارف، وأن ماعـداه من مناهج البحث الأخرى لا يمكن الثقـة في نتائجهـا، لأنها لا تعتمـد على الواقع الحسي، حتى أن كلمـة علم عندهم لا تعني الا العلوم التجريبية التي تخضع لمنهج العلم الحسي التجـريبي، ولذلك عرفوا العلم: بأنه كل ما يخضع للتجربة العلمية، أو كل ما يمكن بحثه عن طريق الحواس(١).

٣ ـ القول بالحتمية التي تدعى كفاية القوانين الطبيعية التي يثبتها العلم عن الاعتقاد في وجود الله، فالكون وأسبابه ومسبباته تخضع لقانون الحتمية، فـالمسببات تحدث عقب ظهور الأسبـاب حدوثـا ضروريا دون أية حاجـة إلى افتراض سبب آخر وراء الظواهر المحسوسة.

٤ ـ الزعم بأن منهج العلم التجريبي وهو يوجه غـايته كلها الى الجوانب العمليـة في حيـاة الإنسـان، فإنه يسقـط البحث في مسـائل العقيـدة والدين باعتبارها مسائل نظرية بحتة(٢).

---

(١) راجع ص ١٢ من مناهج البحوث النظرية رؤية اسلامية للمؤلف، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٣ جده.

(٢) الفكر الاسلامي ص ٥٦٥، مرجع سابق.

٥ ـ الادعاء بأن مادة الكون أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر، ولا بداية لها ولا نهاية.

٦ ـ إن الإنسان قد خضع في وجوده لسلسلة من التطورات السابقة أثرت في كيانه وفكره ومعتقداته.

التحولات العلمية في القرن العشرين

حين نعود إلى المحاور والمسلمات التي يقوم عليها الفكر المادي نلاحظ أن الماديين لا يقدمون أي دليل على مزاعمهم، وكل ما يقدمون لاثبات أفكارهم هو:

أ ـ مجرد ادعاءات لا دليل عليها من العقل أو العلم.

ب ـ محاولات الطعن في أدلة مخالفهم بمجرد السخرية والاستهزاء والاتهام بالرجعية والجمود والتخلف.

جـ ـ محاولات التمسح بالنظريات العلمية الجديدة، واستنطاقها بغير ما تنطق به والوقوف عند مجرد الاسباب والمسببات الظاهرة، دون البحث عن الاسباب الحقيقية، تحت زعم عدم الدخول في الغيبيات، وكلما كشف العلماء عن سنة من سنن الله في الكون، هلل الماديون، وقالوا انتصرت المادية على الدين. قالوها عند اكتشاف «نيوتن» لقانون الجاذبية، وعند اكتشاف «كوبر نيكس» لقوانين العلاقة بين الافلاك، وحين كشف الكيميائيون عن خصائص الذرة وحركتها، وحين قال «داروين» بفكرة النشوء والإرتقاء، وقد تناسى هؤلاء أن هذه الأسباب والمسببات الظاهرية تحوى وراءها سببا أول، هو واضعها ومقننها والضامن لاستمرارها، قال تعالى: ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾(١).

(١) سورة الفتح: الآية ٢٣.

«إن جاذبية «نيوتن» وكيمياء «لا فوازية» ونظام «لابلاس» ونسبية «اينشتاين» وأشباهها إنما تكشف عن أنظمة وأسباب وسيطة وضعها خالق الكون، وجعل تصاريف خلقه ضمنها، وهي بذاتها لا تصلح لتعليل وجود الكون وتطوره، وما يجري فيه من تصاريف تعليلا حقيقيا مقنعا وشافيا، ولا تصلح لتفسير نظامه الدقيق، وثبات قوانينه»(١).

بل ان هذه القوانين التي جعلوها مبررا لهم في الإلحاد، أصبحت اليوم من أقوى مبررات الإيمان، كما أن بعض المسلمات التي قام عليها الفكر المادي في القرن التاسع عشر، قد انهارت وتحولت في صالح قضية الدين والعقيدة.

العودة إلى الإيمان في القرن العشرين

انتهت أوروبا في القرن التاسع عشر إلى الإيمان بالعلم التجريبي ونظرياته كبديل عن الدين والعقل والإيمان، الا أن القرن العشرين بما حملة من تطورات علمية قلبت موازين المسلمات والمحاور التي قام عليها الفكر المادي في القرن التاسع عشر، قد دعاها الى الشك في العلم والعودة مرة ثانية الى الايمان بالمغيبات.

وكاد العلماء يتفقون على أن التفسير والتعليل، أصبح فوق طاقة العلم ولا سيما تفسير الغايات والأصول.

إن الأسباب الرئيسة التي كانت سببا للإلحاد في أوروبا أصبحت في القرن العشرين من أهم أسباب الشك في الإلحاد وتأييد الايمان.

١ ـ إن نظرية «كوبرنيكوس» عن الأرض والتي كانت سببا من أسباب الإلحاد ـ كما سبق أن وضحنا ـ اصبحت اليوم من أعظم الأدلة على حكمة الله

---

(١) عبدالرحمن حسن حبنكة ـ كواشف زيوف ص ٥١٩ دار القلم دمشق.

وعنايته بالانسـان، فالأرض بوضعها الحالي الـذي كشف عنه «كوبرنيكوس» بين السيـارات والافلاك التي تدور حـول الشمس، هي أصلح كوكب لظهـور الحيـاة عليه، ولو كـانت الأرض على غير ما هي عليـه الآن لاستحالت الحيـاة عليها، فهي تدور حول نفسها فيكون في ذلـك تتابع الليل والنهار، وتدور حول الشمس، فيكون في ذلك تتابع الفصول الأربعة.

* ولو كـان حجمهـا أقل ممـا هي عليـه الآن لقلت الجاذبيـة فيهـا، ولما استطاعت ان تمسك الماء والهواء من حولها، وفي هذه الحالة تشتد البرودة ليلا الى حد التجمد، وتشتد الحرارة نهارا الى حد الاحتراق.

* ولو كـان حجمها أكبر مما هي عليـه الآن كما كـان يعتقد بطليمـوس ورجـال الكنيسـة، لتضـاعفت جـاذبيتهـا، ولارتفع الضغط الجوي بصـورة يستحيل معها الحياة على الأرض.

* ولو كـان سمك الأرض أكبر مما هي عليه الآن، لما وجـد الاوكسجين، وهكذا فالأرض بوضعهـا الحالي وبعلاقاتها بغيرهـا من الكواكب الأخرى هي أعظم دليل على وجود الله وعنايته وحكمته وتدبيره(١).

يقـول الاستاذ عبـاس محمود العقـاد: «لقد كـان الاقدمـون يشترطون للإيمان بالقصد والتدبير في خلق الحياة على الأرض، أن تكـون الارض مميزة بين العـوالم العلوية والسفلية، وكـانوا يحسبون انها لا تكون مميـزة على هذا الشرط إلا اذا قامت في مـركز الكون كله، وقامت الكواكب والشمـوس دائرة أو ثابتة من حولها، فلما تقدم علم الفلـك وتقدمت علوم الكيمياء والطبيعة، أصبح القائلون بالخلق والتدبير اليوم يميـزونها من العوالم جميعاً لأنها في موضعها هذا من المنظومة الشمسية ويحسبونها على هذا ـ بل لهذا ـ مميزة بالخصـائص التي تنفرد بها، ولا يشاركها فيه كوكب آخر في آفاق السموات التي أحاطت بها وسائل الكشف والرصد»(٢).

---

(١) وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدى ص ٥٩ ـ القاهرة.

(٢) عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ٢٩، مرجع سابق.

وهكذا فالأمر الذي كان سببا في الإلحاد أصبح اليوم داعيا ومبررا للإيمان بالقصد والعناية من قبل الإله الخالق المبدع.

٢ ـ وأما عن معتقد الماديين في القرن التاسع عشر، فيما يتعلق بالمادة، وأنها الشيء المحسوس والملموس، والزعم بأنها هي الموجود اليقيني الوحيد، وماعداها من أمور الغيبيات لا وجود له، لأنه لا يدرك بالحس ولا يثبت بالتجربة، ومعتقدهم أن الذرة هي الوحدة الأولى في الوجود وأنها لا تنقسم كما كتب «نيوتن» ذات يوم «انني أرجح أن الله عندما خلق الدنيا خلق المادة اجزاء جامدة صلبة متحركة لم ينفذ فيها شيء، وليس في مقدور قوة عادية أن تقسم ما جعله الله واحدا».

وفي القرن التاسع عشر قال (دالتن) عالم الفيزياء: إن الذرة لا تنقسم، وأنها تدخل اعنف التفاعلات الكيماوية وتخرج منها ولم يضرها شيء.

ثم جاء (طومسون) في القرن العشرين واكتشف امكانية تفتت الذرة، ثم اكتشف أنها مكونة من عنصرين يشكلان مكونات الطاقة الكامنة في الكون وهي:

البروتونات (الموجب)، والإلكترونات «السالب» والتي تدور حول نواة الذرة(١) وفي سنة ١٩٣٢ اكتشف (شادويك) أن في الذرة عنصرا ثالثا هو النيترون أي المتعادل الذي لا يحمل شحنات كهربائية موجبة ولا سالبة، وقد استقر رأي الفيزيائيين على أن النواة تتكون من البروتونات والنيوترونات كمكونات أساسية ومستقرة، وأنها جسيمات أولية، أي غير قابلة للتجزئة إلى أصغر منها، وفي الستينات من هذا القرن اقترح الفيزيائي «مري جلمان» أنها ليست أولية، وانما مكونة من جسيمات أولية أطلق عليها اسم «الكواركات».

---

(١) راجع ص ٦١ من اساسيات علم الجيولوجيا د. محمد يوسف حسن وآخرون ـ الأردن، سنة ١٩٩٠.

بل اقترح العالم الفيزيائي (هوكنج) وجود جسيمات أخرى تنقل العلاقات الإشعاعية بين الجسيمات السابقة، وقد سماها بالفوتون والميزون(١). والغريب في الأمر أن سائر هذه الجسيمات المكونة للذرة هي عناصر لا مادية حتى ظهر في القرن العشرين في مجال طبيعة المعرفة ما يسمى بالمثالية الفيزيائية، وهي لا تقل عن مثالية أفلاطون أو بركلي أو هيجل، تلك المثاليات التي لم تعترف بالمادة المحسوسة كواقع موضوعي وإنما حولتها الى أفكار في الذهن البشري(٢).

وهكذا فعناصر الذرة عناصر لا مادية، لأنها تفقد كل خصائص المادة فهي لا محسوسة ولا ملموسة، ولا يمكن إثباتها عن طريق المنهج التجريبي الحسي، حتى شبهها (آرثركوسلتر) بالأشباح حيث يقول «ويذهب العقل المحايد إلى الإعتقاد بأن النيوترونات ذات نسب بالأشباح»(٣).

وهكذا فقدت الذرة كل خصائص المادة من الكتلة والكثافة وشغلها حيزا من الفراغ واللون والخصائص الكيميائية، أي أنها أصبحت شيئا غيبيا، أو افتراضات منطقية لتبرير الوقائع المشاهدة.

يقول الدكتور «جون كيمي»: «نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة، لا لأننا رأيناها ولو بشكل غير مباشر، ولكن لأن افتراض وجودها يشكل أسهل فرضية يمكن لها تعليل الوقائع المشاهدة»(٤).

ويقول الأستاذ «جيمس كولمان» «ليس من الضروري أن ترى الالكترون

---

(١) راجع كتاب موجز في تاريخ الزمن ـ عرض وتحليل ـ بمجلة كلية عجمان للعلوم والتكنولوجيا ص ١٣٦.

(٢) راجع ص ١٢٢ من فلسفتنا ـ محمد باقر الصدر ـ بيروت.

(٣) قارن ص ٢٢٦ من الفكر الاسلامي في مواجهة التيارات الفكرية د. يحيى هاشم القاهرة سنة ١٩٨٦.

(٤) المرجع السابق ص ٢٣١.

فعلا وهو يدور، لكي تحدد شكل مسارة، إذ أنه لحسن الحظ ينتج عن مساره آثار معينة يمكن اختبارها تجريبياً.

وهكذا اعترف العلم بالغيبيات، واثبتها عن طريق آثارها في الكون، كما يثبت المؤمنون وجود الله عن طريق آثاره في الكون، أو عن طريق الضرورة المنطقية لتفسير الوقائع المشاهدة، كما نثبت نحن وجود الله عن طريق الضرورة العقلية لتفسير خلق الكون المشاهد.

ثم تبين بعد ذلك أن العلم الحديث كله يقوم على غيبيات، فالجاذبية التي اتخذها الملحدون سندا لهم، تبين أنها غيب، والمغناطيسية غيب، والكهرباء غيب، والاثير غيب، والطاقة غيب.

وهكذا ضاعت المادة المحسوسة من بين أيدي الماديين، فقد تحولت الى معنى كمعاني المعادلات الرياضية الذهنية.

بل إن «اينيشتاين» في نظرية النسبية يثبت أن المادة هي شيء لا مادي ولا محسوس، فهي كمية من الطاقة، حتى أن «كارل بيرسون» يعرف المادة تعريفا جديدا في ضوء تلك المكتشفات فيقول: «ان المادة هي اللامادي الذي هو في حركة».

وقال «أوستوالد» «إن المادة صورة من الطاقة فحسب» وقال، «ادنجتون»: «إن المادة مركبة من بروتونات والكترونات، أي شحنات موجبة وسالبة من الكهرباء فاللوح هو في الحقيقة مكان فارغ مشتمل على شحنات كهربائية مبعثرة هنا وهناك».

ويقول «هوايتهيد»: «إن مفهوم الكتلة في طريقه الى فقدان امتيازه الوحيد باعتبارها المقدار الواحد الدائم في النهاية، والكتلة الآن اسم لكمية من الطاقة في علاقاتها ببعض آثارها الديناميكية»(١).

---

(١) راجع ص ٧٢ من كتاب حوار مع الشيوعيين للاستاذ عبدالحليم خفاجي.

ولكن كيف تحولت المادة إلى طاقة والطاقة الى مادة؟

لقد تمكن العلماء من تحويل المادة الى طاقة عن طريق التوحيد بين نواة ذرة الهيدروجين ونواة ذرة ليثيوم، وقد نتج من ذلك نواتان من ذرات الهليوم وطاقة هي الفارق بين الوزن الذري لنواتين من الهليوم والوزن الذري لنواة هيدروجين ونواة ليثيوم.

والطاقة تحولت الى مادة عن طريق تحويل اشعة (جاما) - وهي أشعة لها طاقة وليس لها وزن - الى دقائق مادية من الالكترونات السالبة والبروتونات الموجبة التي تتحول بدورها الى طاقة اذا اصطدم الموجب منها بالسالب.

ويعتبر اعظم تفجير للمادة توصل إليه العلم، هو التفجير الذي يمكن للقنبلة الذرية والهيدروجينية أن تحققه، إذ يتحول بسببهما جزء من المادة الى طاقة هائلة(١).

فالمادة اليوم لا تصد المفكرين عن عالم الحقائق المجردة(٢)، وماعادوا يتخذون من صلابتها وجسامتها شرطا للحقيقة الثابتة، فان الحقيقة المادية نفسها لا تثبت اليوم بمجرد الصلابة والجسامة، ولا تزال ترتد الى أصولها حتى تؤول الى عدد من الهزات في ميدان مجهول، هو ميدان الأثير وميدان الفضاء(٣).

---

(١) قارن ص ٣١٢ من «فلسفتنا» د. محمد باقر الصدر. مرجع سابق.

(٢) يقول العالم الفرنسي «ليكونت دي نوم «كثير من الأذكياء وذوي النية الحسنة يتخيلون أنهم لا يستطيعون الايمان بالله لانهم لايستطيعون أن يدركوه، على ان الانسان الأمين الذي تنطوي نفسه على الشوق العلمي لا يلزمه أن يتصور الله الا كما يلزم العالم الطبيعي أن يتصور الكهرب، فان التصور في تلك الحالتين ناقص وباطل، وليس الكهرب قابلا للتصور في كيانه المادي، وأنه مع هذا لاثبت في آثاره من قطعة الخشب» راجع العقاد - عقائد المفكرين ص ٧٠، مرجع سابق.

(٣) العقاد مرجع سابق ص ٤٢.

وما هو الأثير ؟

إن كل مـا قيل عن عــالم الروح أيسر فهما من الأثير، فـالمادة في القـرن العشرين اقترتب من عـالم الفكر المجرد، بل دخلته وأصبحـت في تقدير العلماء «عملية رياضية أو نسبة من النسب التي تقاس بمعادلات الحساب» إنها كموم من الكهارب السالبة والكهارب الموجبة التي لا يعلم حقيقتها الا خالقها.

* كما أن هذه النظرة العلميـة الجديدة الى المادة، قـد كشفت عن انهيـار أساس آخر من الأسس التي كان يقوم عليهـا العلم التجريبي في القرن التاسـع عشر، وهو حصر منهج البحث في المنهج الحسي التجـريبي، فلم يعـد هو المنـهج الملائم اليـوم للبحث في المادة بهذا المفهـــوم، بل اعتمـد العلم على المنهج العقلي الاستنباطي، وهو نفس المنهج الذي يعتمد عليه المؤمنون في اثبات الغيبيات.

٣ ـ وأما قـوانين الحتمية التي اعتقـد الماديون أنها هي التي تسير العالم دون حـاجـة الى وجود الله، فقـد انهارت مع مشـارف القـرن العشرين، حيث انقلب العلم رأســا على عقب بسبب النظريات العلميـة الحديثـة التي حطمت نظريات القـرن التاسع عشر، مما أضفـى على العلم نوعا من الشك والنسبيـة والاحتمالية، يقول «هيزنبرج» «لقد عرفنا من العلم أن تفهمنا للطبيعة لا يمكن أن يبدأ بمعرفة محددة وأنه لا يمكن أن يبنى على قاعدة صخرية بل ان المعرفة كلها معلقة فوق هوة لا نهائية»(١).

ويقـول «جون كيمني»: «إننا نعلم أنـه قد تبين أن كثيرا مما يطلق عليـه وصف القـوانين هو امـا صحيح بشكـل تقـريبي، أو أنه على خطأ في كثير من الأحيـان، حتى أن نظرية جرى التثبت منهـا كقوانين «نيـوتن» انتهت في المدى الطويل الى عدم الأخذ بها»(٢).

---

(١) المشاكل الفلسفيـة للعلوم النووية ص ١٢٤ نقلا من د. يحيى هـاشم ـ الاسلام والاتجاهات العلمية ص ٩٦.

(٢) المرجع السابق ص ٩٧.

وهكذا فما كان حتما في القرون الماضية، أصبح احتماليا في القرن العشرين، يقول «برتراند رسل» «لسوء حظنا لم تعد الطبيعة النظرية تحدثنا اليوم بالثقة الرائعة نفسها التي كانت تحدثنا بها في القرن السابع عشر، لقد كانت لأعمال (نيوتن) أربعة تخيلات أساسية هي المكان والزمان والمادة والقوة.

وقد أصبحت هذه العناصر نسيا منسيا في علم الطبيعة الحديث، فقد كان الزمان والمكان من الأشياء الجامدة والمستقلة عند «نيوتن» والآن قد تم تبديلهما بما يسمى «الزمكان» والذي لا يعتبر جوهريا ولا أساسيا، وانما هو نظام للروابط»(١).

وحينما عاد العلماء التجريبيون الى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات وجدوا لها قانونا واحداً هو الخطأ والاحتمال.

وقد قام بهذه التجربة ثلاثة من كبار العلماء الحاصلين على جائزة نوبل العالمية، وهم (ماكس بلانك) و(ورنرهيز نبرج) و(أروين شرودنجر).

أما «ماكس بلانك» فهو صاحب نظرية المقدار وخلاصتها: تحويل المادة إلى اشعاع وأن حركة الإشعاع هي عبارة عن قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى إلا بالتقدير والترجيح، وأن صحة التقدير لا تتفق إلا لأن أجزاء الكهارب تحسب بملايين الملايين، فلا يظهر الخطأ فيها إلا بمقدار يسير.

والاستاذ (هيزنبرج) هو صاحب نظرية الخطأ والاحتمال في قوانين الطبيعة وخلاصة براهينة في هذا المجال: «أن الوضع والسرعة لكهرب معين لا يمكن تحقيقهما في لحظة معينة على وجه اليقين، وأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح اختلافه الى مدى أربعة سنتيمترات، ثم يقل مدى الخطأ في الثانية التي

---

(١) راجع ص ٤٨٤ من كواشف زيوف، دار القلم، دمشق سنة ١٩٩١ ط ٢.

تليها، وأن التجربتين في آية قاعدة من قواعد العلم الطبيعي لا تأتيان بنتيجة واحدة بالغا ما بلغ المجرب من الدقة وبالغا ما بلغ المختبر من الاتقان.

أما (شرودنجر) فهو القائل: بأن القوانين المادية غير حتمية، وأنه لا يصح أن يقال إن هذه الذرة الصغيرة التي رصدناها من قبل لحظة ونرصدها بعد لحظة تالية، اذ ليس لهذه الذرات ذاتية ثابتة تبقى في جميع هذه الأرصاد، وكل ما يثبت منها هو الشكل أو الصورة التي تتكرر في رصد بعد رصد بغير ذاتية ثابتة(١).

وهكذا يعود العلم الى نوع من النسبية تذكرنا بنسبية «هيراقليطس» الذي كان يقول: إن كل شيء يتغير ويمضي دون توقف، وأنك لا تستطيع أن تنزل الى النهر الواحد مرتين، لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين(٢).

فأين هي الحتمية التي كان يؤمن بها الماديون في القرن التاسع عشر؟

وهكذا لم يعد هناك أي احتمال لحتمية القوانين الطبيعية، ولم تعد العلاقة بين السبب والمسبب حتمية ضرورية لا تتخلف، بل أصبحت محتملة بدرجة ما من درجات الاحتمال على حسب الفرص المتكافئة بحدوث الظاهرة أو عدم حدوثها.

ولقد سبق أن عبر علماء الاسلام وعلى رأسهم الامام الغزالي عن هذه الحقيقة من خلال اثباته لعادية التلازم بين الأسباب والمسببات، أي ان العلاقة بين الاسباب والمسببات علاقة عادية، فليس من الضروري اذا حدثت الظاهرة: (أ) أن تحدث الظاهرة (ب).

وإنما على ضوء نظرية الاحتمالات التي وضعها العالم الرياضي «كينز»: لو حدثت الظاهرة (أ) فانه يحتمل أن تتبعها الظاهرة (ب)(٣).

---

(١) عباس العقاد ـ عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ٣٩.

(٢) راجع ص ١٥٤ من كتاب «قوانين الفكر بين الاعتقاد والانكار للمؤلف وقارن ص ١٤٣ من فلسفتنا محمد باقر الصدر.

(٣) راجع كتاب شواهد العلم في هدى القرآن ص ٦٣ للاستاذ محمد سعدي المقدم القاهرة سنة ١٩٥٠.

إذن فالظواهر والقوانين ليست خاضعة لقانون الحتمية، بل لقانون أعلى وأسمى هو قانون «ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» نعم فهناك الارادة الحرة عن دوامة الأسباب والمسببات.

إن العلم الحديث ـ وبخاصة في القرن العشرين ـ أخذ يقرر أن ارتباطا ما نسمية سببا ومسببا في الطبيعة ليس الا عملية تعاقب لا شيء فيها يشير الى السبب الحقيقي ، فكما يقول أحد فلاسفة العلم المعاصرين «ان ما يسمى بالعلية ليس الا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي، أما أن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل فهذا ما يستحيل أن نجزم به، وانما هو موضوع للاعتقاد أو الايمان نعبر عنه بمفهوم الاحتمال» وبذلك سقط القول بحتمية قوانين الطبيعة.

يقول الدكتور يحيى هاشم فرغل تعليقا على ما تقدم:

«وهنا يحق لنا أن نتسائل ـ وفقا لمنطق العلم الذي يصر على البحث عن السبب .. السبب الحقيقي ـ إذا لم تكن هناك حتمية ذاتية في قوانين الطبيعة، فما علة الانضباط المشهود في أحداثها وتطوراتها؟ هنا لا مفر من الرجوع الى القول بوجود الله وارادته، عكس ما يقرره الالحاد الوضعي(١)

وأخيرا ففي مجال الفيزياء الحديثة والنووية وضع العالم الالماني «ورنرهيزنبرغ» سنة ١٩٢٦ مبدأ «اللا تحديد» والذي ينص على أنه يستحيل تحديد موضع أي جسم مجهري وزخمه الخطي تحديدا كاملا في آن واحد ويشير العالم الرياضي (هوكنغ) الى المضمون الفلسفي العميق لهذا المبدأ فيقول:

إن العالم الفرنسي «لابلاس» كان قد استدل من حتمية قوانين نيوتن على القدرية، أي أن مستقبل أحداث هذا الكون بما فيه السلوك البشري مقدر بدقة،

---

(١) قصور العلم كأساس في حاجته الى التوجيه ـ ص ٥ مرجع سابق.

ومن الممكن من حيث المبدأ معرفتـه اذا عرفنا الحالة الأولية لمكونات هذا الكون والانسان، أي ان (لابلاس) اعتقد انطلاقا من حتمية قوانين نيوتن بعدم وجود ارادة حرة للإنسان، والآن وطبقـا لمبدأ اللا تحديد يكون هناك مجال للاختيار والارادة الانسانية مـادامت الحتمية والتحديد التام لمواقـع وسرعات الأجسام المكونة للإنسان والكون غير موجودتين(١) وجدير بالذكر أن مبدأ اللا تحديد يهدم مسلما من المسلمات التي كـان يقوم عليهـا العلم، وهو مسلم الاضطراد الذي يقرر أن مـا حدث اليوم لأسبـاب معينة لابد أن يحدث كلما وجدت نفس الأسبـاب.. وهكذا فمبادىء العلم في القـرن العشرين تهدم المسلمات التي كـان يقوم عليها الإلحاد في القرن التاسع عشر.

ولكن ليس معنى ذلـك أن العلم والقـوانين تفقـد قيمتهـا، بل المراد أن الأسباب سـوف تؤدي الى المسببات ـ ليس بطبيعتهـا ـ بل بقدرة الله وارادته الذي وضع هذه السنن في الكون. قال تعالى: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾(٢) وهكذا تفقد حتمية الماديين قيمتها في تفسير الكون تفسيرا ماديا يستبعد وجود الله وارادته.

٤ ـ وأما عن نظرية التطور التي استند اليها الملحدون في تبرير إلحادهم، فقد فقدت سندها العلمي، حث تبين أنها لا تتفق والمشـاهدات الحديثة التي قام بها فريق من العلماء الطبيعيين وعلى رأسهم العـلامة «باتسون» حيث صرح في الاجتماع الذي عقدته جماعـة تقدم العلم في أمريكا بمدينة تورنتـو عام ١٩٢١ «ان جزءا جوهريا من نظرية النشوء العضوى ذلك الجزء الذي يبحث في أصل الأنواع وطبيعتهـا لا يزال في حيز الآراء المستعصية على العلـم» وكنتيجة لهذه الحملة العلمية المضادة لتلك النظرية أصدرت ولاية «كانساس» بأمريكا قانونا يحرم على جامعاتها تدريس هذه النظرية(٣).

---

(١) راجع ص ١٣٥ من مجلة كلية عجمان للعلوم والتكنولوجيا مرجع سابق.

(٢) سورة الفتح : الآية ٢٣.

(٣) راجع ص ٤١ من كتاب الاسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة د. يحيى هاشم.

بل اكتشف العلماء أن هـذه النظرية معـارضـة لمقـررات علم الأجنة والتشريح ومع نتائج علم الجيولوجيا والحفريات(١).

ومع ذلك فـالقـول بصحـة هذه النظـرية لا ينفي وجـود الله، ولا يعني الإلحاد الكامل كما يقول العقاد «إن داروين لم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفي وجـود الله، ولم يقل قط إن التطور يفسر خلق الحياة، وغـاية ما ذهب اليـه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيـوانية والنباتية، وفي ختـام كتابه أصل الأنواع يقـول «إن الأنواع ترجع في أصـولها الى بضعة أنـواع تفرعت على جـرثومـة الحياة التي انشأها الخلاق»(٢).

وقـال (والاس) أحد علماء هذه النظريـة في القرن التـاسع عشر: «وإنني لأولى هذه النظرية كل عطفي وشعـوري ولكنني مع هذا أرى أننا مستطيعـون أن نلمح قبسـا من القدرة الالهيـة التي تعمل في الطبيعـة، يساعـدنا على تذليل الصعـوبة البـالغـة التي تحول دون العلـم بحقيقـة الخالق الذي لا أول له ولا آخر»(٣).

ولذلك نـلاحظ أن العلماء التجـريبيين في أوروبـا اليـوم على اختـلاف تخصصـاتهم لا يرون تعـارضـا بين تصـديق مـذهب التطور وبين الإيمان بوجـود الله، وقـد قالوا إن حقـائق العلم وحقـائق الوحي في هذا الموضـوع لا تتناقضان، ومع ذلك فقد عدل عن مذهب التطور «رسل والاس» نفسه، شريك داروين الذي أعلن المذهب معه في سنة ١٨٥٨(٤).

وهكذا نلاحظ أن القائلين بهذه النظرية والمؤمنين بها لم يكونوا ملحدين ولا معطلين لعمل القدرة الالهيـة في الطبيعة، ولكن الماديين الذين لا علم عندهم

---

(١) راجع ص ١٧ من كتاب مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين ـ منيرة الغاياتي.

(٢) عباس العقاد : ص ٤٤ مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق ص ٤٥.

(٤) عقائد المفكرين ص ٧٢ مرجع سابق.

ولا فكر يحاولون استجداء ماديتهم وإلحادهم من نظريات العلماء حتى ولو لم يكن مخترعو هذه النظريات من الملحدين ولا المنكرين لوجود الله.

ونحن هنا لا ننسى الدور الخطير الذي قام به اليهود في الترويج لنظرية داروين والربط بينها وبين انكار وجود الله كما هي خطتهم في محاربة الأديان واشاعة الالحاد. ويكفينا هنا اعترافهم في البروتوكولات «نحن الذين رتبنا لنجاح ماركس وداروين وان الأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر الأممي سيكون واضحا لنا على التأكيد»(١).

إن اليهود ـ عليهم لعنة الله ـ أرادوا هدم الأديان حتى يتمكنوا من تحقيق اغراضهم فاستغلوا أية فكرة أو نظرية تساعدهم على ذلك سواء كان القائل بها يهوديا أم ليس كذلك، ومن هنا قالوا في البروتوكولات «إن داروين ليس يهوديا، ولكننا عرفنا كيف ننشر آراءه على نطاق واسع، ونستغلها في تحطيم الدين»(٢).

٥ ـ وأما أباطيل علماء مقارنة الأديان وعلماء الاجتماع الذين ادعوا أن الأديان من وضع الإنسان، وأنها قد تطورت من الشرك الى التوحيد تبعا لتطور الانسان، فقد انهارت على يد العلماء الموضوعيين ومنهم: «لانج» و«شميدت».

* «أما «لانج» فقد اعتقد في بداية حياته المذهب الروحي، الا انه قد تراجع عنه بعد أن تبين له من خلال الدراسات الانثروبولوجية التي قام بها العلماء في القبائل الافريقية البدائية ـ كالبوشمان والزولو ـ أن عقيدة التوحيد هي العقيدة الأساسية التي تفسر نشأة الدين، فمن خلال هذه الدراسات انتهى العلماء الى ان أول ديانة ظهرت في الوجود هي ديانة التوحيد، باعتبار أن هذه القبائل تمثل أكثر القبائل بدائية وأقربها الى الحالة الأولى التي وجدت عليها الانسانية.

---

(١) محمد خليفة التونسي ـ الخطر اليهودي ص ١٣٢.

(٢) راجع ص ٢٢ من انهيار الشيوعية للمؤلف.

* وأمـا «شميـدت» فيرى أن الأديان بدأت بـالتـوحيـد، وقـد اثبت هذه الحقيقـة عن طريق ابحـاث علماء الانثروبـولوجيا على أقـزام أقـدم الاجناس البشرية الذين تبين أنهم كانوا يؤمنـون باله واحد موصـوف بالأبدية والأزلية والسرمدية والوحدة الزمانية والمكانية بمعنى انه اله لكل زمان ومكان(١).

وبذلك انكشف زيف دعاة تطور الأديـان الذين زعموا أن الدين لم ينزل من السماء عن طريق الوحي، وانما هو اختراع العقـل الانســاني تحت تأثير ظروف التطور الاجتماعي.

٦ ـ وأما المبـدأ الإلحادي الشهير المعروف بمبـدأ (بقاء المادة) وهـو مبدأ «لافوازيه» الذي كان يقـول : «المادة لا تأتي من عدم، ولا تنتهي إلى عدم، وإنما هي تحولات من مادة إلى مادة أو من مادة لطاقة أو من طاقة لطاقة أو من طاقة لمادة» والذي استنتج منه الماديون قـدم العالم وأزليتـه وأبديته، أما هـذا المبدأ فقدْ فَقَدَ اهميته في تفسير أزلية الكون بعد أن اثبت العلم في القرن العشرين فناء كثير من المواد ذات الطاقـة الاشعاعيـة كـالراديوم واليورانيـوم حيث ثبت أن ذرات هاتين المادتين تتحطم بطريقة طبيعية، كذلك ظهر مبدأ علمي آخر عارض مبدأ «لافـوازويه» وهو مبدأ «تدهور الطاقة» الذي اكتشفـه (كارنون) ومعناه أن الطاقة تتدهور في اثناء تحولاتها العديدة، وتتم هذه التحولات في اتجاه معين ولا يمكن أن تتم في الاتجاه العكسي، فمثلا يمكن أن تنتقل كمية حرارية بأكملها من جسم حار الى جسم بارد وليس العكس ممكنا.

كذلك ظهر في القرن العشرين: القـانون الثاني للحرارة الديناميكية الذي اثبت أن العالم ليس ازليا وانما هو حادث، وأنه في طريقة الى الفناء.(٢).

هذا ولا ينبغي ان ننسى أن نظـرية النسبيـة عند اينشتـــاين تفترض أن يكون لهذا الكون بداية ونهاية.

---

(١) د. احمد الخشاب ـ علم الاجتماع الديني ص ١٣٧ ومابعدها.

(٢) راجع ص ٩٧ من العقيدة الاسلامية في ضوء العلم الحديث للمؤلف.

يقول العالم الرياضي الانجليزي «ستيفن هوكنغ» في كتابه (موجز في تاريخ الزمن من الانفجار الاعظم الى الثقوب السوداء).

«إن النسبية العامة تفرض أن يكون للكون بداية وربما نهاية كذلك»(١).

وبهذا تنهار المادية الميكانيكية والديناميكية، كما تنهار جدليات ماركس

---

(١) راجع ص ١٣٣ من مجلة كلية عجمان للعلوم والتكنولوجيا د. يوسف على محمود ـ عرض لكتاب هوكنغ، ولتوضيح مفهوم نظرية النسبية التي اعتمدنا عليها كثيرا في هدم أسس الفكر المادي لابد ان نتعرض بايجاز سريع للتطور التاريخي الذي حصل مع فكرة (الزمان والمكان). فقد اعتقد ارسطو بفكرة المكان المطلق والزمان المطلق، وان هناك حالة حركية طبيعية واحدة للأجسام المادية وهي حالة السكون، وبقى الأمر هكذا الى ان جاء (جاليليو ونيوتن) وقرر أن السكون والحركة المنتظمة حالتان طبيعيتان لحركة الاجسام، وأن الجسم المتحرك بسرعة منتظمة وفي خط مستقيم لا يحتاج الى قوة تعمل مع استمرار حركته وانما يتحرك بقوة دفع ذاتية، ما لم تؤثر عليه قوة خارجية ـ لذلك كان من الطبيعي الا يعتقد نيوتن بالمكان المطلق ـ كما كان يعتقد ارسطو اذ أن موقع جسم في الفضاء يعتمد على حركة الراصد، فلو كان الراصد واقفا على الارض، فإنه يرى الجسم مثل كرة طائرة في الهواء في مكان معين ـ بينما لو لاحظ نفس الكرة راصد آخر موجود داخل قطار يتحرك بسرعة منتظمة، فانه يلاحظ مكان الكرة مختلفا ـ فالمكان اذا مصطلح نسبي وليس مطلقا ـ ثم جاء جيمس كلارك في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وشاد بناء النظرية الكهرومغناطيسية التي قالت بأن سرعة الضوء ثابتة ـ ولكن هنا برزت مشكلة وهي أنه مادام المكان نسبي فنسبة لاي مكان تكون سرعة الضوء ثابتة، للاجابة على هذا السؤال افترض الفيزيائيون وجود مادة في حالة سكون مطلق ينتقل خلالها الضوء اطلقوا عليها اسم الاثير وقالوا ان الاثير يتخلل الفضاء الكوني باسرة وبحيث تكون سرعة الضوء بالنسبة للاثير ثابتة ولكنها تتغير اذا قيست نسبة لمراجع اسنادية متحركة بالنسبة للأثير، ثم جاء اينشتين ١٩٠٥ بنظرية النسبية وأبطل فرض الأثير السابق وقال بأن سرعة الضوء ثابتة ولها نفس المقدار لجميع الراصدين بغض النظر عن حركتهم مادامت ثابتة وفي خطوط مستقيمة وان سرعة الضوء هي الحد الأقصى من السرعات الذي لا يمكن تجاوزه ومن نتائج نظرية النسبية تكافؤ الكتلة والطاقة اي أن طاقة الجسم = كتلته + سرعة الضوء.

إن الزمان نسبي وليس مطلقا فهو مثل المكان ولذلك ادخل الزمان كبعد رابع بالاضافة للابعاد المكانية الثلاثة (الطول ـ العرض ـ الارتفاع) ودلك في حالة وصف الاحداث الفيزيائية كحركة الأجسام مثلا راجع ص ١٣٠ من مجلة كلية عجمان للعلوم والتكنولوجيا.

عن المادة والتاريخ، وتنهار معها كل المبررات التي أدت إلى الإلحاد في القرن التاسع عشر ويقترب العلم من الدين، فكلما استرسل العلماء في ابحاثهم الطبيعية، اقتربوا من خالق الكون، ولم تعد القوانين الطبيعية حجة في التشكيك في الدين، ولعلنا نلاحظ ظهور تيارات أصولية في العالم الغربي تدعو الى العودة الى الايمان، وتطبيق نصوص الكتاب المقدس مما يؤكد إفلاس العلم المادي، وانتصار الدين والايمان على العلم الذي كان معبودا للغرب النصراني طوال القرن التاسع عشر.

إن الغرب الذي ظل مدة مائتي سنة يحارب الدين، ويناصر الاتجاه المادي العلماني أصبح يشعر بالحاجة إلى إعادة التوازن. أصبح يشعر أنه في حاجة ماسة لصيغة أخرى من التفكير، صيغة لا تعطي كل شيء للتصور المادي وحدة، ولا تعطي كل شيء للتصور الديني وحده، بل هو يحاول اليوم جاهدا استعادة هذين البعدين ويعيد التفكير فيهما.

إن كثيرا من المفكرين الغربيين اليوم يحاولون الوصول الى بلورة جديدة لمفهوم العالم والإنسان، بلورة لا تنظر الى الإنسان والعالم في بعدهما المادي فقط، ولا في بعدهما الروحي فقط، بل تأخذ كلا البعدين في اعتبارها، إن العقل الأوروبي اليوم يدمر مساره المادي السابق، حيث يعود الى نقد الذات، فيكتشف أنه كان مسارا خاطئا، ولكن على الرغم من هذا الموقف المتزن من قبل بعض العلماء والمفكرين الاوروبيين، فان المواقف السياسية والأيديولوجية في المجتمعات الغربية تدعم من قريب أو من بعيد التيارات المادية الملحدة لأسباب نكشف عنها في الصفحات التالية:

لماذا تستمر الاتجاهات المادية رغم انهيارها؟

إنه على الرغم من انهيار المذاهب المادية التجريبية أمام العقلانية والعلم، فانها مـا تزال موجـودة ومؤثرة ولها دعـاتها واتباعهـا، وهذا ما يدعـونا الى البحث عن أسبـاب وجودها ونجـاحها في الانتشار وفي لفت الأنظـار اليها على الرغم من البراهين العلمية التي أثبتنا بها أخطاءها، فمن أين تستمد قدرتها على البقاء؟

الواقع إن استمرار المذاهب التجريبيـة المادية في الشرق والغرب لا يرجع إلى أسباب ذاتية في هذه المذاهب بقدر ما يرجع الى قوة الدفع الخارجية.

ذلك أن هذه المذاهب تؤيدها وتنشرهـا سياسـات معينة لها مصلحـة في استمـرارها وانتشارها، فهناك سيطرة للاتجاهات الايديولوجيـة المنتشرة في الشرق والغرب، شيوعية كانت أو رأسمالية على هذه المذاهب المادية، ولتوضيح الاجابة على هذا السـؤال لابد أن نقدم سؤالا آخـر وهو : من الذي يؤسس هذه المذاهب ومن الذي يزرعها في عقول الناس؟

إنهم دون شك طبقـة المفكـرين بشكل أسـاسي، فهـذه الطبقـة لها دور اجتماعـي يتلخـص في التنظير والتخطيـط والضبـط الاجتماعـي في اشكـالـه المتنوعة.

ومن هنا تقوم السيـاسـة السائدة بمحـاولة السيطرة على طبقة المفكرين واستغلالهم في زرع سياستها ومبادئها، كما تقوم باحتواء ابحاثهم وتوجيهها لصالح السياسة السائدة سواء في الشرق أم في الغرب.

ولكن مـا هو وجـه العـداء بين المذاهب العقـلانيـة الإيمانيـة، وبين هذه السياسات القائمة هنا وهناك؟

والإجابة: إن المذهب العقلي يقـرر ثبات الطبيعة الإنسـانية، فهناك هوية

ثابتة للإنســان، فهو كما عـرفه «ديكارت» مـؤسس الاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة (كائن مفكر) فهو جسم وعقل، وقد انتقل «ديكارت» من اثبات التفكير والعقل إلى إثبات العــالم المادي، كما انتهى الى إثبات خـالق الكون وهو الله رب العالمين.

إذن فـالإنسان فيـه عنصر ميتافيـزيقي، وهو التفكير، وهو عنصر ثابت يجعل البشر كلهم سواء ذوي طبيعة ثابتة لا تقبل التطور ولا التغير ولا التمايز الجنسي، وليس هناك عقول سوداء وعقول بيضــاء، فالإنسان إذا لم يكن آلة أو جمادا فهـو إنســان مثله مثل أي انســان آخر. ومــا الاختـلافـات البشرية إلا اختلافات سطحية ليس لها تأثير على جوهر الانسان(١) وهذا ما يقرره الدين أيضا.

ولا شك أن المذهب العقـــلاني الميتــافيــزيقي ينسـف المذاهب المادية التجـريبية التي تقـرر أن الشخص هو مجمـوعـة من الخصـائص العرضيـة الظاهرة، وليس هناك هذا العنصر الميتافيـزيقي، ولا الافكار الفطرية التي يولد المرء مـزودا بها، كما أن الإنسان قـد خضـع لسلسلة طويلة من التطور، فليس هنا شيء ثابت، قـد يبـدو للقـارىء أننـا قـد بعدنا عن الاجـابة عن السـؤال المطروح، وهو مــا السر في انتشـار وذيوع المذاهـب التجـريبيـــة المادية رغم انهيارها؟

إلا أننا في الحقيقـة نتحـدث في صميم الإجــابة، ذلك أن الجذور الفكرية للمــذهب العقـــلاني والمذهب التجـريبي، قـــد كشفت لنا عـن التناقض بين الاتجاهين، كما أن المذهبين السياسيين السائـدين في العالم اليوم، وهما المذهب الشيوعي والمذهب الرأسمالي يتناقضــان من حيث الايديولوجية التي يقـومان عليها مع المذهب العقلي من جهة، ويلتقيان مع المذهب التجريبي المادي من جهة

---

(١) نعوم تشومسكي ـ اللغة والمسئولية تـرجمة د. مازن الوعر مقال بمجلة عجمان ص ٧٣ وما بعددها.

ثانيـة، فالشيـوعيـة تنكر الغيبيات ولا تؤمن بالطبيعـة الثـابتة للإنســان ولا بالأفكار الفطرية، بل ترى الإنسـان مجرد صفحة بيضـاء قابلة لكل مـا يكتب عليهـا، ويشير الى ذلك «لينين» حين قـال: «إن البروليتـاريا هي مجرد جـدول يجب على طبقـة المفكرين أن تطبع عليـه الوعي الاشتراكي، كما يجب عليهـا أن تجلب الوعي الاشتراكي للجماهير من الخارج، ومن هنا أصبحت أفكار المذهب التجـريبي منـاسبـة لنشر الشيـوعيــة، وهنا يبـدو لنا أيضــا دور المفكرين الايديولوجيين في زرع هذا الفكر ونشره.

وأما الـرأسمالية فهي الأخرى تميـل الى المذاهب التجريبية التـي تصور الإنســان على أنه عضو اجتماعي فـارغ من المعلومـات الفطرية وذلك من أجل زرع المذهب الرأسمالي، ومن هنا تقـرب السياســة الرأسمالية طبقـة المفكرين التجـريبيين حتى تقوم بخـدمة وزرع المذهب الرأسمالي في عقـول الناس، كما تقوم بالمحافظة على المؤسسات الرأسمالية.

كذلك نلاحظ اعتناق المذاهب الرأسمالية والاستعمارية لفكرة العنصرية التي هدمتها المذاهـب العقلانية وخصــوصـا فلسفـة «ديكارت» في ثبات الهوية الانسانية وعدم اختلافها من انسان لآخر.

ومن هنا كـان تأكيد الاتجاهات الرأسماليـة والاستعمارية على المذاهب التجريبية التي تبنت فكرة العنصرية التي استخـدمها الاستعمار لتبرير الغزو والقمع(١) على أساس أن هناك تطورا في المفهـوم الانساني، وهناك من وصل إلى أعلى درجات هذا التطور، وهـم الغربيون، وهناك من وقف عند درجة معينة وهـم الشرقيون(٢).

ومن خـــلال هذا التــلاقي بين افكـار المذاهب المادية التجـريبيـــة وبين السياســات والايديولوجيات الموجـودة في الشرق والغرب، نلاحظ قـوة الدفع الخارجية التي تتمتع بها المذاهب التجـريبية وقدرتها على الحركـة والانتشار،

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٥.

(٢) ولعل كتاب نهاية التاريخ «لفوكوياما» يؤكد لنا هذه الاستنتاجات.

لأن السياسات القائمة عن طريق سيطرتها على وسائل الاعلام يمدها بكل ما تحتاجه من الدعم المادي والمعنوي، نلاحظ ذلك من خلال الدعم المادي الذي تقدمه الشيوعية والرأسمالية لهؤلاء المفكرين الماديين ومحاولتها دائما حمايتهم والدفاع عنهم والترويج لفكرهم، بل إن الإعلام السائد يحاول أن يجعل منهم نجوما للفكر والمجتمع حتى يروج فكرهم، وفي الوقت نفسه يقوم هذا الاعلام المضلل بمحاولة التعتيم على أصحاب المذاهب العقلية والدينية ومحاولة تشويه أفكارهم وتطويقها للحد من انتشارها.

وهكذا نلاحظ أن السبب الوحيد في استمرار المذاهب المادية رغم بطلانها، هو التقاء المصالح والافكار بين الأيديولوجيات السياسية القائمة، وبين الداعين لهذه المذاهب.

ومما يستلفت النظر أن أصحاب الاتجاهات المادية يجدون دعما من اليمين واليسار معا، لأن افكارهم تخدم الاتجاهين معا.

هذا في الوقت الذي يفقد فيه أصحاب الاتجاهات العقلية الميتافيزيقية أي دعم من السياسات القائمة.

وهذا ما يؤكد لنا أن الحق لابد له من قوة تحميه وتدافع عنه مصداقا لقول الله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾(١).

---

(١) سورة الحج: الآية ٤٠.

المصادر والمراجع

١ ـ العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، د. سعد الدين صالح، دار الصفا القاهرة سنة ١٩٩١.

٢ ـ المنهج العلمي وتفسير السلوك، د. محمد عماد الدين اسماعيل، القاهرة سنة ١٩٧٠.

٣ ـ المجلة العلمية لكلية أصول الدين بالقاهرة العدد العاشر والثاني عشر.

٤ ـ الله يتجلى في عصر العلم ـ مجموعة من العلماء ـ ترجمة د. الدمرداش سرحان ـ القاهرة ط ١.

٥ ـ قصة الفلسفة الحديثة، د. احمد أمين وزميله ـ القاهرة سنة ١٩٦٧.

٦ ـ قصور العلم كاساس في حاجته الى التوجيه... د. يحيى هاشم ـ العين سنة ١٩٩٥.

٧ ـ القلق الإنساني، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الانجلو القاهرة الطبعة الثانية.

٨ ـ انهيار الشيوعية أمام الإسلام، د. سعد الدين صالح، القاهرة دار الأرقم سنة ١٩٨٩.

٩ ـ مناهج البحوث النظرية (رؤية اسلامية) د. سعد الدين صالح، جدة سنة ١٩٩٣.

١٠ ـ عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

١١ ـ كواشف زيوف د. عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق سنة ١٩٩١.

١٢ ـ الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ـ القاهرة دار المختار الإسلامي.

١٣ ـ أساسيات علم الجيولوجيا، د. محمد يوسف وآخرون، الأردن سنة ١٩٩٠.

١٤ ـ مجلة عجمان الثقافية، العدد الأول سنة ١٩٩٥.

١٥ ـ الفكر الإسلامي في مواجهة التيارات الفكرية، د. يحيى هاشم القاهرة سنة ١٩٨٦م.

١٦ ـ حوار مع الشيوعيين، عبدالحليم خفاجي القاهرة ط ١.

١٧ ـ فلسفتنا، د. محمد باقر الصدر ـ بيروت.

١٨ ـ قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار، د. سعد الدين صالح، القاهرة سنة ١٩٩٤م.

١٩ ـ شواهد العلم في هدى القرآن، محمد سعدى المقدم، القاهرة سنة ١٩٥٠.

٢٠ ـ مذهب النشوء والارتقاء في مواجهة الدين، منيرة الغاياتي.

٢١ ـ الخطر اليهودي ـ ترجمة محمد خليفة التونسي ـ القاهرة.

٢٢ ـ علم الاجتماع الديني، د. أحمد الخشاب، القاهرة الطبعة الأولى.

نظرية التطور
بين العلم والدين

أ. د. حموده محمد داود سند(*)

مقـــدمة :

الحمد لله ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصـــار والأفئدة قليـلا مـــا تشكرون﴾(١) **والصلاة والسـلام على خـاتم النبيين من أرسله الله رحمة للعـالمين وهداية للضـالين، وجعله أكمل البشر خلْقا وخلُقـا لينجـذب إلى هدايتـه العاقلون، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.**

وبعــــد :

فمنذ زمن بعيـد وأنا أقـدم رجـلا وأؤخـر أخـرى في الكتـابة في هذا الموضوع لما كنت أظنه من أن أمر الخلق للجنس البشري كما ورد في القرآن لا يلتبس على أحد من بنى الإنسان خاصة المسلمين، حيث إن بدء خلقه وتكوينه دعـوى أقـامهـا الخالق ولم تنقض ببرهان أو

(*) أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم بجامعة الأزهر وكليـة الدراسات الإسلامية والعـربية بدبي.

(١) سورة السجدة الآيات (٧ : ٩).

بسنة من سننه في الأكوان، فلم يتحول قرد إلى إنسان بعد هذا التحول الذي افتراه مفكرو القرن التاسع عشر، رغم طول العهد به وبعد الزمان الذي يسمح بالتحول مرة أخرى بل مرات، لو كان التحول قد كان. إذ يرجعون ذلك إلى فاتحة عصر «الميوسين» أي إلى نحو «مليون سنة على أوسط تعديل» ـ ص ٣٣٠ العلم والعمران ط المقتطف سنة ١٩٢٨م.

ومن أعاجيب الزمان أن يفطن الغربيون إلى بطلان نظرية أصل الأنواع هذه التي ترجع بأصل الإنسان إلى «الشمبانزي» ذلك النوع من القردة الشبيه بالإنسان في زعمهم فيلفظون هذا الغثاء ويحذفونه من الكتب المدرسية، ويمنعون مدرسيهم من مجرد الإشارة إليها، وفي نفس الوقت يبقى عليها العرب والمسلمون، بل تقرر وتضاف إلى مناهج دراسية لم تكن فيها من قبل، وكأنهم لا يعجبهم تكريم الإسلام وقرآنه لهم، وإنما يعجبهم ويثلج صدورهم أن يكونوا من سلالة القردة إحدى أخس الحيوانات في النظر القرآني.

وقد يهون الخطب عند هذا الحد، لكن ما يعظم خطره ويثير غيرة المؤمن على دينه وقرآنه ما يفعله تدريس هذه النظرية وإشاعتها في المجتمعات الإسلامية من تشكيك المسلمين في القرآن الكريم وزعزعة كثير من عقائدهم التي جاء بها، وفُسر مبهمها في السنة الصحيحة، وهذا ما يراد بهم من أعدائهم، ويحزننا أن يكون ذلك بأيدي المسلمين، لا بأيدي أعدائهم وهذا ما حفزني إلى الكتابة فيه بعد التردد، وجعلني أرى التصدى له واجبا، وعلى كل ذي قدرة عليه أمرا لا زبا، لبناء ما هدمه البعض بقصد أو بغير قصد، وتصحيح مفاهيمهم الخاطئة عن هذا الموضوع من الناحيتين الدينية والعلمية.

والله أسأل أن يعصمنا من الزلل وأن يهدينا إلى الرشد في القول والعمل، وأن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وفي ميزان حسناتنا إنه سميع مجيب.

قصة نظرية التطور والارتقاء

لا يخفي على أي دارس لأي فرع من فروع العلم المادي الحديث، أن النظرية في مصطلح العلم الحديث هذا هي تفسير الباحث لظاهرة ما من ظواهر الكون، في فروض يضعها الباحث، ثم يقوم باختبارها وإجراء التجارب عليها، وما لم تمحصه التجربة يرفضه وينحيه جانباً، ويبقى على ما تثبت التجارب والاختبارات أنه هوالحقيقة العلمية والسنة الكونية التي خلق الله عليها هذه الظاهرة، لكن الباحثين قد يبقون على بعض التفسيرات التي لم تثبت صحتها بالتجارب، لعدم وجود غيرها وللاستعانة بها في فهم ظواهر الكون، وتكون عرضة للنقض والإبطال في أي وقت من الأوقات.

ونظرية التطور هذه أو النشوء والارتقاء أو أصل الأنواع، التي اشتهرت مقرونة باسم «تشارلز دارون» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهرت كنظرية ـ أي كتفسير لخلق الإنسان في البدء ـ من «دارون» وغيره من معاصريه مثل «رتشرداون»، «توماس هنرى هكسلي» وغيرهما، وقد كان «أون» يخالف «هكسلي» الرأي في أن الإنسان ارتقى من أصل قردي، بل يمتهن من يقول بذلك للخلاف البين بين أدمغة القردة ودماغ الإنسان، ويشترك الجميع في القول بأن تاريخ ظهور الإنسان على الأرض أقدم بكثير من التاريخ المذكور في الكتب الدينية، ويعنون بها، التوراة والأناجيل فهو لا يزيد على بضعة آلاف سنة(١)، في حين أن الحفريات التي عثروا عليها في أيامهم ترجع

(١) انظر في معرفة التواريخ «نقد التوراة للشيخ احمد حجاري السقا ص ١٧ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

بأصل الإنسان إلى نحـو مليون سنة على أوسط تعـديل»(١). وتجدر الإشارة إلى أنهم يقيسون الزمن بطريقة النشاط الإشعاعي.

وكان «لامـارك» أيضا يشـارك «دارون» الرأي في أن الإنسان ارتقى من أصل قردي شبيه بالإنسان لا يعلو في رتبتـه الحيوانية على الشنبانزي، بيد أن «دارون» كان الأكثر اهتماما بجمع الأدلة التي تدعم رأيه وقد «قضى ـ دارون ـ ٢٢ سنة يحشد من الحقـائق المنوعة مـا يستطيع أن يدعم به رأيه»(٢)، وفي قريته «دون» في هضبات «كنت» في المملكة المتحدة ـ بريطانيـا ـ جلس في مكتبه يحاول كتابة الفصـل الأول من كتاب جديد في أصل الأنـواع، اعتبر هذا الكتاب ثورة في النظر إلى الأحياء وفـاتحة عهد جـديد في أساليب التفكير، ولما رأى هذا الفوز الكبير بعـد نشر كتابه في «أصل الأنواع» بدأ يعـد كتابا آخـر يعزز نصره الأولى فأصدر سنة ١٨٦٨م كتابه «التغير في الحيوانات والنباتات التي في دور الدجن» واعتبر هذا الكتـاب هو الآخـر كنزا كبيرا من الحقـائق والملاحظات البيـولوجيـة. ولما رسخت قـدمـه بهذين الكتـابين، وأحس بالرضـا عن هذه الكتابات تقـدم إلى هدفه الأساسي ، فنظر في أصل الإنسـان في كتاب نشره سنة ١٨٧١م عنوانه «تسلسل الإنسـان» وأتبعه بكتاب آخـر سنة ١٨٧٢م عنوانه «مظاهر العواطف في الحيـوانات والناس» وقد سار في كتابتـه لتاريخ الإنسان على هذه الخطة، وهي: «جمع حقـائق جمة من درسـه لتشريح جسم الإنسـان والبحث في طبائعـه، ومقارنتهـا بمالاحظه في جسم كل حيوان آخـر، فيه أدنى شبه بالإنسان وما عرفه من طبـائعه، وقد وقف على كل ما عرف في عصره من علم الأجنة وتكونها، ودون مـا بدا له من وجوه الشبـه والاختلاف، بين تكون جنين الإنسـان وتكون أجنة الحيـوانات القـريبـة منه، ونظر نظرة اهتمام إلى تصرف أنسجة الجسم الحيـة في أحوال المرض المختلفـة أو تحت تأثير العقاقير

---

(١) انظر العلم والعمران ط المقتطف والمقطم (ص ٢٣٠)، الجيولوجيـا للصف الثالث الثانوي ص ٣١ في معرفة طريقة قياس الزمن وتقدير عمر الحفريات.

(٢) انظر العلم والعمران (ص ٣٢٥).

أو حين تختلف أحـوال البيئة التي توجد فيهـا، وكان عليه أن يستنبـط تعليلا لأجناس البشر، إنه نظر نظرا تحليليـا منطقيا في كل هذه الأمـور فتمكن من أن يكتب تاريخ الإنسان راجعا به إلى العصور المتوغلة في القدم»(١).

ولعل كتـــابة وبحث «دارون» بهذا المنهج العلمـــي السليم في البحث، هما اللذان أكسباه هـذه الشهرة، وحمل الكثيرين على التسليم المطلق بكل مـا قاله، دون إعمال الفكر والروية قبل التصـــديق الجازم بما قـال والإيمان بما انتهى إليه. ولست أطعن في منهجـه وبحثه، ولكن أنبه إلى أن تلك المقدمـات الصحيحة والمسلمـة لا توصل إلى النتائج التي رتبت عليهـا، فهناك خيط رفيع يفصل بين المقدمـات والنتائج ، ويجعل هذه ليست لتلك. فهذا المنهج وجمع تلك المقـدمات إنما يعين على فهم الحاضر وليس الماضي، فـــالحاضر لا يكون علة أو سببــا للماضي في الإمكان العقلي، أو في الواقع.

وهذا الخيط الرفيع كان مرئيا للكثيرين من المفكرين الإسلاميين خاصة في الماضي ومن العبـارات الـدالة على ذلك في التراث الإسـلامي، قول علماء اللغة ـ مثلا ـ عن العلل النحوية تلك التي وضعها العلماء بعد تدوين هذا العلم، إنها علل مستخـرجـة بعـد الوقـوع لإيجاد مناسبـة. أي للإفهـام فقط وتوضيح المعاني، ولذلك قالوا ـ أيضا ـ كل قاعدة لها شـواذ حتى هذه القاعدة بمعنى أن من القواعد ما ليس له شاذ، وأن لفظ «كل» ليس لمطلق العموم، كما رأينا علماء الأصول يفرقـون بين العلة والحكمة، ويجعلون الحكم يدور مع العلة ـ فقط ـ وجـودا وعـدمـــا، ويحددون طرق النص على العلة، ومسالكها. ورأينـا علماء العقيدة يفسرون التشـابه في الخلق بالقول بأن وحدة الصنعـة تدل على وحدة الصانع، لا أن أحد المتشابهين أصل للآخر.

وهذا هو ميـزان الخطأ والصـواب في الحكـم على تلك النظرية وقبـولها

---

(١) انظر خطبـة «السر أرثركيث» في مجمع تقدم العلوم البريطاني سبتمبر سنة ١٩٢٧م في كتـاب العلم والعمران ص ٣٢٦، ٣٢٧.

أورفضها، وقد كان بعض علماء الغرب يدركون ذلك، ويعلمون أن الطريق الوحيدة لإثبات نظرية التطور هذه، وإدخالها في عداد الحقائق العلمية التي هدى الله إليها المشتغلين بالبحث، هو العثور على سلسلة متصلة من الحفريات تصل بالإنسان إلى أصل قردي، وأن تكون آثار الإنسان أو الحفريات البشرية أقرب إلى الشكل الحيواني كلما توغلت في القدم، ولكن ذلك لم يكن في حياة (دارون) ومن رأى رأيه و بعد مماتهم، بل كان أمرها على هذا النحو:

بعد انقضاء عشر سنوات على وفاة (دارون) عثر الدكتور «أوجين ديبوي» على آثار متحجرة لما يدعونه «القرد الإنساني» في طبقات جيولوجية نضدت في أواخر عصر البليوسين بجزيرة جاوى ـ بأندونسيا، وكشف (المستر ريدموير) في طبقات من عصر البليوسين هذا أدوات حجرية غير دقيقة الصنع(١). وانظر معي أيها القارىء إلى هذا الفكر السقيم الذي يربط بين الأدوات غير دقيقة الصنع وبين ما يدعونه «القرد الإنساني». ويتبعه بما يزيد سقمه وغموضه فيقول: «وقد دلت مباحثنا على أن سكان الأرض منذ قرون كثيرة كانوا أجناسا بينها فروق واختلافات أكبر من الفروق والاختلافات التي نراها بين أجناس البشر الآن، وإن ما نراه في هذا الزمن من تقدم بعض هذه الأجناس وتكاثرها وتأخر البعض الآخر وانقراضه كان قائما في العصور المتوغلة في القدم»(٢)، «لما كان دارون جالسا في مكتبه بـ «دون» كان على بعد ثلاثين ميلا منه في طبقة من الحصى في بلد «بلتدون باسكس» جمجمة بشرية متحجرة وفك بشري متحجر، كشف هذان المتحجران سنة ١٩١٢م بعدما انقضت ثلاثون سنة على وفاة «دارون» كشفهما «المستر شارلس دوسن» وأخذهما إلى صديقي (السير آرثر ودورد) فوصفهما وصفا دقيقا، وعرف أن الجمجمة ـ والفك لإنسان واحد وأن هذا الإنسان عاش في فاتحة عصر «البليوسين» ويحق لنا أن نقول الآن بأن هذا الإنسان يمثل الناس الذين كانوا

---

(١) انظر : العلم، والعمران (ص ٣٢٧).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٢٨)

يقطنون في بلاد الإنجليز في ذلك العصر القديم، أما الجمجمة فمع تحجرها وكثافة جدرانها تشبه جمجمة حديثة شبها كبيرا، وأما الفك فكان كثير الشبه بفكوك القردة بعيدا عن فك الإنسان حتى لقد أنكر بعض العلماء أن الفك والجمجمة لإنسان واحد، وحسبوا أن الفك الأسفل لنوع منقرض من أنواع الشمبانزي» (١) ويضرب صفحا عن إنكار البعض أنهما لإنسان واحد، ويجعل وجودهما في مكان واحد دليلا على أنهما للقرد الإنساني، ويستنتج ما لا يتفق مع المقدمات، ويؤكد استنتاجه بهذه الدعوى الخاطئة «فكل الأدلة المتجمعة لدينا الآن تؤيد رأى (لا مارك وداروين) بأن الإنسان ارتقى من أصل قردي شبيه بالإنسان لا يعلو في رتبته الحيوانية على الشمبانزي»(٢).

وهذا الذي قال: فكل الأدلة المتجمعة لدينا الآن تؤيد رأى «لا مارك وداروين» بأن الإنسان ارتقى من أصل قردي شبيه بالإنسان» هو نفسه الذي عاد يقول: إن بحثنا الجيولوجي، لم يمكنا بعد من الحصول على الدليل القاطع على أن الإنسان نشأ من أصل قردي شبيه بالإنسان لأننا لم نعثر بعد على أثر إنسان في طور الانتقال من أصل قردي شبيه بالإنسان إلى شكل إنساني، فكيف نجد كل العلماء بأصل الإنسان المعاصرين متفقين على الاعتقاد بأن الإنسان في أثناء نشوئه مرّ بدور كان يمت فيه بصلة الى القردة، إن هؤلاء العلماء غير عمي عن الفروق الكبيرة بين الإنسان والقردة في التركيب والمظهر والتصرف»(٣) ويدل هذا الذي ختم به (السر آرثر كيث) خطبته وكان من أشد المتحمسين لتلك النظرية، أن تحمسهم لها لم يكن عن إيمان بها وتصديق لها، لثبوتها وصدقها، وإنما كان ضربا من التعصب للإلحاد ورفض ما تقول به كتبهم الدينية، كما صرح بذلك هو نفسه في موقف آخر، إذ قال: إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علميا، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان، ونحن لا

---

(١) المرجع السابق (ص ٣٢٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٣٠).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٣١).

نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق الخاص المباشر، وهو ما لا يمكن حتى التفكير فيه»(١).

وقد كانت أول صفعة حقيقية أصابت أنصار هذه النظرية عام ١٩٥٦م عندما استطاع العالمان السويديان (تيجيو، ليفي) أن يبتكرا طريقة أكثر دقة مكنتهما من عد «كروزومات» الإنسان ليجدوها (٤٦) وليست (٤٨) مثل عددها في «الشمبانزي» مما سوغ لباحث أن يقول «وهكذا احمر وجه أنصار أخوة القرد للإنسان خجلا، بل، وزاد من خجلهم أنهم اكتشفوا أن (الكروزومات) تكاد تضع كل حيوان في قائمة بذاته على الأقل من ناحية العدد»(٢)، وذلك لأن هذا الكشف من أدلة بطلانها التي لا تنقض أو تعارض، مثل تلك الأدلة المنطقية والبراهين الكلامية التي أقامها العالم الألماني «فان هو فنسفيلت» ونشرت مترجمة إلى العربية في مجلة «نور الإسلام في المجلد الثالث» تحت عنوان: أسطورة دارون وأثرها في تضليل الجنس البشري»(٣).

وتوالت الصفعات الموجهة إليها بعد ذلك، فقد نشرت صحيفة الأخبار القاهرية الصادرة في ٢٣/٣/١٩٧٣ في صفحتها الثالثة العمود الثامن، خبرا عنوانه «انتكاسة نظرية الارتقاء» جاء تحته: إن المجلس التعليمي الحكومي بولاية «كاليفورنيا» الأمريكية قرر أن تشير جميع الكتب المدرسية للعلوم إلى نظرية الارتقاء الدارونية بأنها نظرية افتراضية وليست حقيقية، وسوف تستبدل العبارات الخاصة بها بعبارات جديدة تتفق مع هذا التعديل، كما جاء أن المجلس أمر بأن تحتوي جميع الكتب المدرسية على عبارة تمهيدية عن الموضوع تقول: من أين جاءت المادة والطاقة في أول الأمر؟ إن هذا السؤال ليس من الأسئلة التي يمكن الرد عليها، إن العلم لا يسعه إلا أن يظل ساكتا إزاء هذا السؤال الحتمي عن أصول الحياة».

---

(١) انظر : الإسلام يتحدى (ص ٣٩) للمفكر الهندي وحيد الدين خان. ط المختار الإسلامي (ط ٤).

(٢) انظر مجلة العربي (ص ٦٣) عدد ٢٢٦ رمضان سنة ١٣٩٧ هـ - سبتمبر سنة ١٩٧٧م

(٣) هي مجلة الأزهر في أول نشأتها، وكانت تسمى «نور الإسلام».

وكما مر فإن أقوى ما تمسك به أنصار النظرية الدارونية ذلك الكشف الأثري الذي اكتشفه «ديبوي» بجزيرة جاوي الاندونيسية لما أسماه القرد الإنساني وقدر عمره بمليون سنة، وقد عثر العلماء في شهر أكتوبر من عام ١٩٧٤م على هيكل عظمي للإنسان في أثيوبيا قدر عمره بأربعة ملايين سنة، وأعلنوا أنه يقضي على كثير من النظريات العلمية في تطور خلق الإنسان، جاء ذلك في نشرة أنباء الساعة التاسعة من صباح يوم الأحد ٢٧/١٠/١٩٧٤. إذاعة البرنامج العام بالقاهرة. وبعد عدة أسابيع نشرت صحيفة الجمهورية القاهرية تفاصيل ذلك الكشف الأثري، وذكرت أنه لامرأة وأن طوله (١٢١ سنتيمتر) بيد أنها ذكرت أن عمره ثلاثة ملايين سنة»(١).

ولا ينبغي أن يهولنا طول الزمن ويحملنا بعده على الشك في هذه الكشوف والتقديرات، فإن طوله من مقتضى الإعجاز في الخلق والدلالة على القدرة وهو الموافق للنصوص الدينية الإسلامية التي لم تحدد زمنا، وجعلت نبينا صلى الله عليه وسلم علما على الساعة وأمارة من أماراتها، وكذلك نزول عيسى عليه السلام، ففي الآية الحادية والستين من سورة الزخرف يقول الله عز وجل عن عيسى ﴿وإنه لعلم للساعة فلا تمترن بها...﴾ وعن نبينا صلى الله عليه وسلم يقول الله سبحانه وتعالى ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها. فيم أنت من ذكراها﴾ الآية الثالثة والأربعون من سورة النازعات، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه الذي رواه مسلم عن أنس بن مالك «بعثت أنا والساعة كهاتين» وأشار بإصبعيه المسبحة والوسطى كما في الرواية السابقة(٢).

ولو كانت التوراة والاناجيل هي المنزلة على موسى وعيسى عليهما السلام لما تناقض ما فيهما مع الحقائق الكونية لكنها ليست هي فجميعها قد

---

(١) صحيفة الجمهورية الصادرة يوم ٢٢/١٢/١٩٧٤م.

(٢) انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ ٩ ص ٣١٤ ط دار ابي حيان بمصر.

تأخـر تدوينهـا، ولم تكتب بين يديهما، كما هـو الشأن في القـرآن الكريم الذي توافر له من الكاتبين ما نيّـف على الأربعين بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر إحصاء علمي دقيق مدعوم بالوثائق الصحيحة(١)

وقـد ظهـر لبعض كبـار البـاحثين في هـذا القـرن أمثـال الدكتـور علي عبدالواحد وافي، والدكتور عبدالوهاب حمودة والشيخ أحمد حجازي السقا في بحوثهـم التحقيقية والمقارنـة عن «أسفار العهـد القديم»، و«القـرآن والتوراة والإنجيل»، «ونقد التوراة» أن التوراة قـد ألفت في عصور لاحقة لعصر موسى بأمـد غير قصير لا تقل عن أربعـة قـرون، وأن الأناجيل من كتـابة التـلاميـذ وتلاميذهم وهي عبارة عن قصص كثيرة وكل واحـد ممن كتب يسمى ما كتبه إنجيلا، حتى أنها زادت عن مـائة إنجيل واختارت الكنيسـة من بينها القصص التي لا تتعارض مع نزعتها، وجعلتها قـانونية، ولم تكترث بما بين مضامينها من التخـــالف والتناقض، مـادام ذلـك لا يخالف المنزع العـام الذي قصـــدته الكنيسة(٢).

ومرد هذه التواريخ الخاطئة عند اليهود إلى ما يزعمونه من وجود علاقة بين الحروف والاعـداد مما يسمى حسـاب الجمل بضم الجيم وتشـديد الميم، ذلك الذي أثاروه عند سماعهم للسور المفتتحة بحروف التهجي، فقد قالوا عند سماعهم لافتتاحيـة سورة البقـرة، كيف ندخل في دين مدته إحـدى وسبعون سنة، فلما قرئت عليهم افتتـاحيات سور أخرى نحـو: «المص» الاعراف، «المر» الرعد، «كهيعص» مريم. قـالوا: خلطت علينا فلا ندري بأيها نأخذ. على ان ذلك ليس متفقـا عليه بين اليهـود فإن أعداد الحروف عند اليهـود العبرانيين غيرها عند اليهود السامريين(٣).

ومن الإنصاف أن نقول إنهم يرجعون البشر إلى آدم عليه السلام؛ كما في

---

(١) انظر بحثنا «الحفظ الكتابي للقرآن الكريم» بحولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بمصر العدد الثالث (ص ٣٧) سنة ١٩٨٥.

(٢) انظر «بحـوث في تفسير القـرآن «سورة العلق» (ص٩٨) للأستـاذ جمال الدين عيـاد، ط دار الحمامي بمصر سنة ١٩٦١م.

(٣) انظر «نقد التوراة للشيخ احمد حجازي السقا» (ص ٢٩١) ط مكتبة الكليات الازهرية بمصر

سفر التكوين مـن الأسفار الخمسة، فقـد ذكر كاتبـه قصة آدم عليـه السلام؛ ومما قـال «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفـه نسمـة حيـاة فصـار آدم نفسـاحية»(١) وهـذا مما يجعلنا نؤمن بأن الخارجين على الأديان بوجه عام، لا يصدرون في خروجهم عن أدلة يقينية يعذروا بها، وإنما ذلك من قبيل من قـال فيهم اللـه عـز وجل ﴿وجحـدوا بها واستيقنتهـا أنفسهم ظلما وعلوا...﴾(٢).

وهم بصنيعهم هذا يخرجـون عن المنهجية العلميـة التي ينصب إنكارها على المنكر فقط. فـالله أسأل أن يرينـا الحق حقـا ويرزقنا اتبـاعـه، وأن يرينا الباطل باطلا ويرزقنا اجتنابه إنه سميع الدعاء آمين.

أثر النظرية في انحرافات بعض التفسيرات القرآنية

مما قيل ظنا فأصاب قائله، قول العالم الألماني «أسطورة دارون وأثرها في تضليل الجنس البشري» ذلك الذي ذكـر آنفا، فقد امتـد أثرها في التضليل إلى بعض مفكري الإسـلام حتى هذه الأيام، مع صـدور مقولة العـالم الألماني في النصف الأول من هذا القرن العشرين.

فلم ينحرف الفكر الإسـلامي في قضية خلق الإنسان عما جـاء في القرآن والأحاديث الصحيحـة، إلا بعد شيـوع هذه النظرية في المجتمعات الإسـلامية، وحـاول بعض المفكرين في أيامنا هذه، أن يجعل لانحـرافـه جذورا من أقـوال أسـلافنا في كتب التراث ليدعمـه في نفوس القـراء عامـدا أو غير عامـد، لجهله بمقاصد الأسلاف أو عدم الفهم لكلامهم.

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٥).

(٢) الآية رقم (١٤) من سورة النمل.

وسأحاول في الصفحات التالية كشف اللثام عن زيغ الكلام وتلبيس اللئام. أسأل الله العون على الإبانة حتى الختام، فأقول وبه التوفيق:

لا يختلف عاقلان، مؤمن مع ملحد، أو آدمي مع دارويني، في أن الكبير من الناس يهيأ له المنزل ومايحتاج إليه فيه قبل قدومه. وقضية خلق الأصل الأول للإنسان في أحسن تقويم، وردت في القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة بهذا المعنى ـ إعداد الأرض له أولا ثم خلقه ـ.

والأصل الأول هو آدم عليه السلام خليفة الله في أرضه كما قال تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة....﴾(١). فقد سمى بعد في الآية التالية. وفي ذكر الأرض بأل العهدية لبيان سبق وجودها على آدم، وأنها هي بعينها التي ذكرت في الآية السابقة لهذه الآية والتي بينت أنها خلقت وأعدت تمام الإعداد قبل خلق آدم حيث قال الله عز وجل فيها ﴿هو الذي خلق لكم مافي الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾(٢). بل أعدت تمام الإعداد قبل خلق السموات كما يفيده التعبير بـ (ثم). فالأرض وكل ما فيها خلقه الله لآدم وذريته إكراما له ولهم. ومن تمام الإكرام وكماله، وجودها بما فيها قبلهم وتقدمها عليهم. ومن ذلك إعداد الجنة للطائعين قبل دخولها، والنار للعصاة قبل سوقهم إليها زيادة في إهانتهم أعاذنا الله بمنه وكرمه.

وقد جاء في الحديث الصحيح ما يؤيد هذا المعنى، ففيه أن آدم عليه السلام خلق يوم الجمعة بعد تمام خلق السموات والأرض وما فيهن(٣) وهو آخر الايام الستة إن قلنا بما يقول به المؤرخون وأهل الكتاب بأن بدء الخلق

---

(١) الآية رقم (٣٠) من سورة البقرة.

(٢) الآية رقم (٢٩) من سورة البقرة.

(٣) انظر الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي (ج٩ ص ١٤٧) ط دار أبي حيان بمصر.

كان يوم الاحد، وخارج عنها أو آخر الخلق إذا أخذنا بحديث مسلم الذي صدر بأن الله تعالى خلق التربة يوم السبت(١).

وفي كلتا الحالتين تفيد النصوص أن خلق آدم عليه السلام كان خلقا مستقلا عن خلق الأرض وما فيها من نبات وحيوان بما فيها القرود، وليس مترقيا عن مخلوق سابق. ويدل ـ أيضا ـ حديث البخاري المروي عن أبي هريرة الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا..»(٢) على أنه ليس مترقيا عن مخلوق سابق. إذ يعود الضمير في «صورته على أقرب مذكور وهو آدم كما هو الأصل في التفسير من حمل الكلام على الحقيقة والمشهور من المعاني التي وضعت لها الألفاظ والقواعد العامة لتركيب الجمل. وهناك من النصوص ما يمنع أن يراد غير هذا من الحديث، كالقول بعود الضمير على الله عز وجل فالله سبحانه «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(٣).

وقد نفى مماثلة خلقه له بأبلغ أسلوب وهو نفي مثل المثل، وليس الحديث من متشابه الصفات كما يتوهم البعض.

وإذا كانت الآيات الماضية ـ كما ذكرت ـ قد أفادت هذه المعاني بدلالة السياق فإنها تفيدها بالألفاظ أيضا، وأسوق تفسير القرطبي الموجز لها ثم أبين وجه دلالة الألفاظ على المعنى الماضي.

قال القرطبي: (الثالثة) قوله تعالى ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ جاعل بمعنى خالق ذكره الطبري عن أبي روق، ويقضي بذلك تعديها إلى مفعول واحد،

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (جـ ٩ ص ١٤٧) ط دار أبي حيان بمصر.

(٢) صحيح البخاري ـ كتاب الاستئذان ـ باب بدو السلام (جـ ٨ ص ٦٢) ط مصطفى الحلبي بمصر.

(٣) سورة الشورى الآية رقم (١١).

والمعني بالخليفة هنا في قول ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل، آدم عليه السلام(١).

فقول القرطبي: جاعل بمعنى خالق تفسير للفظ بمعونة السياق فقد تعدى فيه إلى مفعول واحد، مع أن الأصل فيه أن يتعدى إلى مفعولين كما في قوله تعالى ﴿ألم نجعل الأرض مهادا﴾(٢). ولا يصح أن ينسب مثل هذا إلى القرطبي أو الطبري أو أبي روق، ويقال: هم رجال ونحن رجال فلنا أن نفسر اللفظ بغير هذا، كما حدث من بعض الكاتبين ممن سنعرفهم بعد، ولا مكان لغير هذا التفسير، وإذا كان لفظ «خلق» بمعنى إيجاد الشيء على غير مثال سبق وبمعنى التقدير، وبمعنى نقل الشيء من صفة إلى صفة، فإنه إذا أسند إلى الله عز وجل لا يكون إلا بالمعنى الأول، ويكون بالثاني والثالث إذ أسند إلى البشر، ومعنى ذلك أن إيجاد آدم من عدم وعلى غير مثال سبق.

كما أن التعبير بـ «جاعل» إسم فاعل بمعنى خالق للدلالة على أنه لم يكن موجودا من قبل. فاسم الفاعل يدل على ما يدل عليه الفعل المضارع من الدلالة على الحال والتجدد والحدوث في الغالب. يقول الصبان في حاشيته على الأشموني «في النكت أن دلالة اسم الفاعل على التجدد أغلبية ومن غير الغالب نحو مستقر ودائم»(٣)، ويدل في وجه آخر من وجوه الإعجاز باللفظ على أن آدم عليه السلام سيتناسل ويستمر البشر في القيام بمقتضى الخلافة على الأرض إلى أن تنتهي الحياة الدنيا.

فإذا ما انتقلنا إلى آية أخرى تتعلق بأصل الخلق للجنس البشري، وجدناها على هذا الأسلوب الذي لا ينحرف الذهن عن معناه إلا من علة، وفساد

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن الكريم (جـ ١ ص ٢٦٣) ط دار إحياء التراث العربي.

(٢) سورة النبأ الآية رقم (٦).

(٣) انظر (جـ ٢ ص ٢٤٩).

في الذوق. قال تعـالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم مـن نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء...﴾(١).

وفي تفسيرها يقول شيخ المفسرين وأستاذهم الذي يسند تفسيره، الإمام الطبري: «خلقكم من نفس واحدة» وصف تعالى ذكره نفسه بأنه المتوحد بخلق جميع الأنام من شخص واحد، وعـرف عباده كيف كان مبتدأ إنشـائه ذلك من النفس الواحـدة ونبههم بذلك على أن جميعهم بنو رجل واحد وأم واحـدة وأن بعضهم من بعض»(٢).

ويقول في الصفحة التالية «... عن قتادة؛ من نفس واحدة يعني آدم صلى الله عليه وسلم وعـن مجاهد.. قال: آدم، ونظير قوله من نفـس واحدة والمعني به رجل قول الشاعر:

أبـوك خلـيفة ولـدته أخرى وأنـت خلـيفة ذاك الكـمال

فقـال: ولدته أخرى وهـو يريد الرجل فأنث للفظ الخليفـة، وقال تعـالى ذكره ﴿مـن نفس واحدة﴾ لتأنيث النفس ، والمعنى: من رجل واحـد، ولو قيل: من نفس واحد وأخرج اللفظ على التذكير للمعنى كان صوابا»(٣).

ثم ذكـر الطبري من قـال بـأن المراد بالزوج حـواء رواية عن مجاهد والسدي. هذا مـا يفيده الأسلوب العربي الذي نزل عليه القـرآن الكريم، يفهمه كل عـربي اللسان سليم الذوق، ومن هذا القبيل في القـرآن الكريم قوله تعـالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها...﴾(٤) فقد قالوا إن التأنيث للحمل على نظيره وهو الحرب فلفظها مـؤنث وقد يترك التأنيث للاستغناء بظهوره عن العـلامة كما ذكر سيبويه في الكتاب.

---

(١) سورة النساء الآية الأولى.

(٢) جامع البيان جـ٣ ص ١٤٩ ط دار الفكر.

(٣) المرجع السابق (ص ١٥٠).

(٤) سورة الأنفال.

ومثل له بقول العرب «جاء هند، جاء زينب». ومنه في حديث أم زرع في البخاري قول السيدة عائشة رضي الله عنها «جلس إحدى عشرة امرأة..» الحديث(١).

وذكر ذلك شارح الشمائل الترمذية في الجزء الثاني عند شرحه للحديث.

والذي يعنينا بالدرجة الكبيرة أن غير المتمرسين بالأساليب العربية التي جاء عليها القرآن الكريم، هم الذين اعوج فهمهم للآيات لانخداعهم ببريق النظرية وشيوعها في أول ظهورها، وتفاوتوا في البعد عن الصواب بقدر تفاوتهم في العلم بأساليب القرآن الكريم وعدم تضلعهم من العلوم الشرعية.

فهذا الشيخ محمد رشيد رضا صاحب تفسر القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار من الذين كاد يخطف أبصارهم بريق النظرية، رغم أنها لم تخرج عن كونها نظرية في يوم ما، من يوم ظهور ها إلى الآن، إذ قال ـ ناسبا إلى الإمام ـ الشيخ محمد عبده ـ دون تعقيب ـ ما نصه:

«ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ولا بالظاهر، فمن المفسرين من يقول إن كل نداء مثل هذا يراد به أهل مكة أو قريش، فإذا صح هذا هنا جاز أن يفهم منه بنو قريش أن النفس الواحدة هي قريش أو عدنان، وإذا كان الخطاب للعرب عامة جاز أن يفهموا منه أن المراد بالنفس الواحدة يعرب أو قحطان. وإذا قلنا إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الإسلام أي لجميع الامم فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقده، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم يفهمون أن المراد بالنفس الواحدة آدم، والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أبا يحملون النفس على ما يعتقدون.. ثم قال بعد ذكر انواع السلالات البشرية: والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم، قوله «وبث منهما رجالا كثيرا ونساء» بالتنكير وكان المناسب على هذا الوجه أن يقول.

---

(٦) صحيح البخاري جـ٧ ص ٣٤، كتاب النكاح ـ باب حسن المعاشرة مع الأهل ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٤٥ هـ.

وبث منهما جميع الرجال والنســاء.. وكيف ينص على نفس معهودة والخطاب عام لجميع الشعوب؟ وهذا العهد ليس معروفا عند جميعهم؟ وبعد أن ذكر أن العبرانيين هم الذين جعلوا للبشر تاريخا متصــلا بآدم وحددوا له زمنا قــريبا، وان أهل الصــين ينسبون البشر الى أب آخـر، ويذهبون بتـاريخه إلى زمن أبعد، يقـــول: والعلم والبحث في آثـار البشر مما يطعن في تاريـخ العبرانيين، ونحن المسلمين لا نكلف تصـديق تاريخ اليهود، وإن عـزوه إلى موسـى عليـه السلام فإنه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة وأنه بقي كما جاء به موسـى....

ثم يقول: نحن لا نحتج على ما وراء مـدركات الحس والعقل إلا بالوحي الذي جـاء به نبينا عليه الســلام، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص كما قلنا مــرات كثيرة، وقـد أبهم اللـه تعـالى ههنا أمــر النفس فندعهـــا على إبهامها»أهـ(١).

ولا يخفي ما في كـلام الإمام من التهـافت وإن جل قائله، فـدلالة النفس الواحدة على آدم طـريقها ما بينه إمــام المفسرين، محمد بن جـرير الطبري (ت ٣١١ هـ)، من أن هذه الآية إخبار بأنه سبحـانه المتوحد بخلق جميع الأنام من شخص واحـد أي من رجل واحـد كما نقـل عنه آنفـا.وإذا كـان لم يسم هنا في الآية، فقد سمي في مـوضـع آخر من القـرآن، جريا على طريقتــه من تفصيل ما أجمل في مــوضـع في مــوضـع آخـر. وتفسيـر مــا أبهم كـذلك، أو تقييــد المطلق، كأسلوب من أساليب التشويق إلى قراءة القرآن الكريم للإلمام بأطراف قصصه مما يسمى في الخصائص الفنية للقصص البشري، تنوع طريقة العرض.

فإن كانت النفس مبهمة هنا فقـد فسرتها الآيات والأحاديث في قصة آدم وخلقـــه بما لا يـدع مجالا للشك في أن المراد بها آدم وأجمع على ذلك المفسرون من عهد التابعين الذين تلقوا عــن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القرن الماضي الـذي ظهرت فيه النظريــة الداروينية، ونصرة الإسلام والــدعوة

---

(١) تفسير المنار (جـ ٤ ص ٣٢٣، ٣٢٤) ط ٤ المنار سنة ١٣٧٣ هـ.

إليـه لا تكون بالشطط في التفسير والإغـراب فيـــه ممالأة لرواد العلم الحديث الذين لو اطلعوا على ذلك من علماء الإسلام لفقـدوا الثقة به، وبهم، كما فقدوها بأديانهم وعلمائـه، وهذا التفسير التراثي لا يعطـي الفـرصـة للتصـديق بأن الإنســان متطور في خلقـه عن أصل قــردي كما يقـول أنصــار نظرية التطور بخلاف تفسير الشيخ الإمام أو تلميذه للآية.

ولم يقف تهافت كلام الإمـام عند هذا الحد، بل أتبعه بتهـافت آخر، وهو قولـه: فمن المفسرين من يقول إن كل نداء مثل هذا يراد به أهل مكة أو قـريش فإذا صح هـذا هنا جـاز أن يفهـم...» الخ. وهذا الذي نسبـــه إلى المفسرين، لم يقولـوه على أن ذلك خصيصة من خصــائص خطاب أهل مكة لا تنفك عنه، بل قـالوه على أنه ضابط مـن ضوابط القـرآن المكي مسـاعدة على الفهم. مثل مـا ذكرناه عن نظرة العلماء للعلل النحوية. وللحكمة والتفريق بينها وبين العلة في علم الأصــــول ولذلك نص علماء التفسير على تخلـف الضـابـط هنا حيث إن السـورة مدنيـة، وقالوا في مثل ذلك إن الخطاب لجميع البشر، وهو هنا كـذلك. وقد جـاء الخطاب غير مؤكد لأنه مـوجه إلى خـالي الذهن من انتساب البشر إلى آدم، وإلى المؤمنين بـذلـك، وهـو خبر لا يحتمــل النسـخ، ولا يحتمـل الكـذب لصــدوره من الله عـز وجل، لإرشــاد الناس إلى قـدرته. لكن رتب الإمــام على القول بأن الخطاب عام لجميع الأمم إباحة أن تفهم منه كل أمة ما تعتقده وكأن القـرآن الكريم قد جـاء لإقـرار الاعتقادات الخاطئة أو للإبقـاء على الجهل عند المتصفين به، ولم يـدع إلى العلم في أول آيـة نزلت منـه، وفي غيرها مـن الآيات وكانت ثالثة الاثافي دعواه أنـه لا يحتج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلا بالوحي الذي جاء به نبينا عليـه السلام، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص ــ وكأن النبي صلى الله عليه ومسلـم لم يوح إليه في أصل الخلق إلا هذا الذي جاء في أول سورة النساء؟ ولم يرد له ذكر في آيات غير هذه أو في أحاديث صحيحة؟

وهكذا يتخلى الإمام عن أول واجب للمفسر وهو أن يفسر القرآن بالقرآن

وبالسنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويدعى في الوقت ذاته أنه يقف عندما جاء به الوحي لا يزيد ولا ينقص، وهذا يجعل القارئ يميل إلى تصديق ما قال، مع احتوائه على أوهام أخرى تركناها لضيق المقام.

وبعد فقد كان الأستاذ الإمام مبهورا بالحضارة الغربية، ويريد للمسلمين أن يلحقوا بها فقال ما قال وفعل ما فعل ليثبت أن الإسلام دين العلم والمدنية، لكن الغاية لا تبرر الوسيلة، ولا ينصر الإسلام وينتشر بمثل هذه التفسيرات التي تبيح لكل أحد أن يفهم من القرآن ما يعتقده، أو أن يفسره بالرأي والهوى. وإن كان هذا مما أخطأ فيه وهو ماجور عليه إن كان قاله اجتهادا إلا أن بعض الناس يعرفون الحق بالرجال ـ وذلك من آفات التلقي والتلمذة، ومن سنن الاجتماع البشري في التأسي بالكبار ـ فقد أطلق بعض مفكري المسلمين لأقلامهم العنان في القول في القرآن بغير علم، باسم حرية الفكر، وإن تعارض مع ما تعارف عليه سلف الأمة وخلفها، وصار كالمعلوم من الدين بالضرورة إن لم يكنه.

وكان منهم الذي أثار حفيظة الغيورين على دينهم من أعضاء قسم أصول الدين بالكلية وعلى رأسهم رئيس القسم، بكتابه ﴿خلق الإنسان بين العلم والقرآن﴾ وهو من مقتنيات مكتبة الكلية، فأمر القائمين على شئون المكتبة بوصفه رئيسا للجنتها بمنع إعارة هذا الكتاب للطلاب والطالبات كوقاية لهم من سموم أفكاره.

أما المؤلف فهو دكتور زراعي، من خريجي كلية الزراعة بالجامعة المصرية ـ القاهرة الآن ـ وسافر في بعثة إلى أمريكا، وحصل منها على درجة «الماجستير» في علوم الحشرات، ثم على الدكتوراه في الفلسفة، وبعد عودته، عمل في تخصصه في الحشرات، مديرا لمعهد بحوث وقاية النباتات بمركز البحوث الزراعية بوزارة الزراعة، ثم مستشاراً للبحوث سنة تأليفه لهذا الكتاب سنة ١٩٨٧م).

ومن اللافت للنظر زيادة على ذلك أن الكتاب طبع ونشر في تونس وانتقل منها إلى غيرها هـروبا من عرضـه على مجمع البحوث الإسلامية بمصر الذي يمنع من نشر كل مـا يخالف عقـائـد الإسـلام، والأمـور التي ليست محلا للاجتهاد والاختلاف.

وقد دارت مقدمة الكتاب حول تقرير المعنى الذي قال به صاحب تفسير المنار لاتخاذه منطلقا لحمل الآيات الأخـرى عليه، والوصول إلى إشاعة القول بالتطور الطبيعي لجميع المخلـوقـات، ورفض الإيمان بالخلق الخاص المبـاشر من الله عز وجل، ذلك الذي من أجل الإيمان به والاستـدلال به على القدرة على إعادة خلقنا مرة أخرى للحساب والجزاء، حثنا الله عز وجل على السير والنظر لمعرفـة الكيفية التي وجدت بها المخلوقات وأنها على الوجـه الذي جاء به الدين الإسـلامي. والإيمان بالخلق الخاص المبـاشر مـن الله عـز وجل هو العقيـدة الصحيحة للمؤمن.

أما الإخلال به فكما قال صاحب الخريرة البهية في علم التوحيد.

ومن يقـل بالطـبع أو بالعـلة فذاك كـفر عـند أهـل الملة
ومـن يقـل بالقـوة المودعـة فـذاك بـدعى فـلا تـلتفت

وكذلك قال صاحب الجوهرة التي قننت فيها عقائد الإسلام كالخريدة:

ومـن لمـعلوم ضـرورة جـحد من ديننا يقتل كفرا ليس حد(١)

والمؤلف يحقـق بكتـابـه صرف المسلمين عن الإيمان بـالخلق الخاص المباشر ذلك الذي قـال عنه (آرثر كيث): إنه لا يمكن التفكير فيه، وهذا مـا دعاه إلى الإيمان بنظرية التطور مع عدم ثبوتها علميا أو بالبرهان ـ كما نقلنا عنه من قبل. كـان قول الشيخ رشيـد وإن كان القـول ليس برشيد: (أمـا قوله تعـالى

---

(١) البيت رقم (١٢٨) من جوهرة التوحيد ـ شرح جوهرة التوحيد لتتان والكيلاني (ص ٤٥).

﴿وخلق منها زوجها﴾ فمعناه على الوجه الذي قررنا يظهر بطريق الاستخدام بحمل النفس على الجنس وإعادة الضمير عليه بمعنى أحد الزوجين. أو بجعل العطف على محذوف يناسب ذلك كما قال الجمهور؛ أي أوجد تلك الحقيقة أولاً ثم خلق لها زوجها من جنسها، ومعناه المراد عند الجمهور أن الله تعالى خلق لتلك النفس التي هي آدم؛ زوجا منها وهي حواء، قالوا إنه خلقها من ضلعه الأيسر وهو نائم) أ هـ(١).

أما أنه ليس برشيد هذا التفسير فلأن طريق الاستخدام البلاغي هذا إنما هو فيما لو كان الأسلوب في الآية ﴿خلقكم من نفس وخلق منها زوجها﴾ حينئذ يقال: إن النفس جنس يشمل الذكر والأنثى، وأعيد عليه الضمير في ﴿منها﴾ بمعنى أحد الزوجين لكن النفس موصوفة في الآية بـ «واحدة» ويصح «واحد» كما ذكر الطبري عن مجاهد. فالزوج مخلوقة من النفس الواحدة أو الواحد، من ضلعه الأيسر كما فهم الجمهور، وليس هناك استخدام، كهذا الذي يقول به الشيخ ويوحي للمسلمين أن حواء متطورة هي الأخرى عن أنثى «الشمبانزي» وليست مخلوقة خلقا خاصا مباشرا من آدم. ومع أن الفرق واضح بين التفسيرين وثمر تيهما، تفسير الجمهور وتفسيره، إلا أنه جعلهما تفسيرا واحدا، وهذا يوهم القارىء أنه ليس مخالفا لهم ـ فقال: كما قال الجمهور ـ أي تفسيره بالعطف على محذوف ـ ثم قال: ومعناه المراد عند الجمهور، ولم يقدر الجمهور محذوفا، وإنما أخذوا المعنى من النكرة الموصوفة وإعادة الضمير عليها. فالحذف مجاز ولا يلجأ إليه إلا عند تعذر الحقيقة وهي ليست متعذرة.

ولا يلجأ إليه أيضا في أمور العقيدة إلا إذا كان النص يوهم التشبيه بتفسيره عليها كما قال صاحب الجوهرة.

وكل نص أوهم التشبيها أوّله أو فوض ورم تنزيها(٢)

---

(١) انظر تفسير المنار (جـ ٤ ص ٣٣٠) ط دار المعرفة ـ بيروت.

(٢) البيت رقم (٤٠) من شرح الجوهرة للتتان والكيلاني (ص ٤١).

والأمـر معكوس هنا فـارتكاب المجـاز هو الذي يبعث على الاعتقـاد الخاطىء في الخلق.

وقد ردده صـاحب كتاب «خلق الإنسـان بين العلم والقرآن» في المقـدمة بمحـاورات تلبس على القـارىء، وبني على هذا الفكـر الخاطىء كل أفكاره في المراد من الآيات القـرآنيـة وكـان لابد وأن تكـون الأفكار خـاطئة لبنائهـا على الخطأ..

ها هو يذكـر في المقدمة أن الرأي بنشأة الكائنات بعضهـا من بعض ليس جـديدا، بل قـد نادي به كثير من الفـلاسفـة والمفكرين العـرب من زمن بعيـد وسمى بعضـهم نقلا عن كتاب الإنسان في القرآن للعقاد، وأنها لم تثر شيئا من الاهتمام إلا عند، نشر (دارون) كتابه في أصل الأنواع، فقـام علماء الدين برمي صاحبها بالضلالة والكفر رغم ما عرف عن دارون من الإيمان بالله(١).

ومن البدهـي أن العقاد يؤرخ للفكرة ويذكـر من قال بها من الفـلاسفة، وليس يعني قول الفلاسفة بها أو أن (دارون) كان مؤمنا، أن الفكرة صحيحة، فقدبين علماء الإسلام خطأها من قديم، والفـلاسفة هم المعنيون بقول صاحب الخريدة الماضي «ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة».

وبينوا سبب هذا الحكم بأنـه يثبت الشريك لله أو العجـز تعـالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فهذه النظرية إن كانت قيلت اعتقـادا من القدماء فهي كفر، وإن كانت قيلت اجتهادا فهي مما أخطأوا فيه، ولا يقتدي بهم في الخطأ.

ولم يقتصر على ذلك، بل ادعى ـ بلا دليـل ـ «أن علماء اليـوم يكادون أن يجمعوا على صحتها، ومن لا يزال يتعثـر في قبولها هم بعض غير المتخصصين من رجال العلم ولكن من لا يقبلها بتـاتا هم رجال الدين إلا النزر اليسير»(٢). وقد علمنا مبلغ هذه الدعوى من الصحة أول البحث.

---

(١) انظر (ص ٨) من كتاب «خلق الإنسان...» للدكتور حسن حامد ط تونس.

(٢) المرجع السابق نفس الموضوع.

وعـرض باستخفـــاف لمواقف بعض علماء الدين الكبـــار من النظرية، وجعل كل تفسير للقرآن الكريم رأيا لصـاحبه، ولذلك يمكن أن يتعارض العلم مع أي تفسير تفسر به الآية باعتبـاره مـن قـول البشر، كأن المعنى غير اللفظ، الذي وضع للدلالة عليه، وليكون مظهرا له، ومع أنه نقل عن بعضـهم ـ أيضا ـ أن من مصـادر التفسير الرجوع إلى القـرآن نفسه والنقل عن الرسول صلى الله عليـه وسلم مع الاحتراز عن الضعيـف والموضـوع، إلا أنه جهل أو تجاهل أن الخلق من نفس واحدة قـد فسر في القرآن الكريم في أكثر من مـوضـع وكذلك في السنة الصحيحة ـ غير الضعيفة والموضـوعة بأن النفس الواحدة هي آدم وأنه خلق خلقا مستقـلا مباشرا وليس متطورا عـن خلق آخر. وجعل دعـوة القرآن الكريم إلى التـدبر والتفكير في كثير من آيات ذكـرها، إقـــرارا للنظرية ومبررا للأخذ بها لا لرفضها، بحجة أن في بعضها حث على النظر في كيفية بدء الخلق.

ولو كـان متدبراً للآيات لعلم أن النظر والفكر اللذان تدعـو الآيات إليهما هما اللذان يوصـلان الإنسان إلى الإيمان بخلق الله عز وجل للكـائنات جميعا، وقدرته على إعادة خلقهم بعد الموت للحساب والجزاء، ولابد أن يوصلا إلى هذه النتيجة باعتبار أننا لم نشهد خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسنا كما قال الله عز وجل ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾(١). وصـدق الله العظيم فلم ير أحد في عصر العلم هذا كيف خلق أو كيف خلق غيره، إذ لم يحدث ولن يحدث أن وضع جنين في جميع الأطوار التي مر بها في خلقـه بدءا من استلاله من الطين كغذاء لأبيـه ومروره بالتحول إلى دم فحيوان منوى فنطفة.. إلى آخر الأطوار التي لم يستطع العلماء مجتمعين أن يزيدوا على مـا جـاء بـه القـرآن، أو ينقصـوا منه وإنما وصفـوا كوصفه.

فالغاية التي وضعها الله عز وجل للباحث الذي أمره بالسير والنظر هي

---

(١) الآية رقم (٥١) من سورة الكهف.

الإيمان بالخلق الخاص المباشر ونسبته إليه سبحانه، فإن وصل الباحث إلى غيرها فقد ضل طريق البحث الصحيح وأخطأ الوسيلة.

وهذه الغاية هي «إنه على رجعه لقادر» بعد قوله تعالى﴿فلينظر الإنسان مم خلق. خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾(١). وهي نفسها في الدعوى إلى النظر في كيفية خلق الكائنات الأخرى ﴿إن إلينا إيابهم. ثم إن علينا حسابهم﴾ بعد قوله ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت.. وإلى السماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت...﴾(٢).

وقد جمع كل ذلك في آية واحدة هي قوله تعالى ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾(٣).

وفي الآية الثامنة والعشرين من سورة فاطر يعقب الله عز وجل على خلقه للجبال والناس والدواب والأنعام مختلفة الالوان بقوله ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ والخشية توقع المكروه عن أمارة معلومة كما يقول أهل اللغة ولهذا وصف بها العلماء.

ولا تتحق الخشية إلا بالإيمان بنسبة الخلق إلى الله، ونظرية نشوء الانواع بعضها من بعض لا تجعل للكائنات خالقا يخشى، فهي تنفى الإله الحق تضمنا أو التزاما.

ولأن أقوال الباحث في كتابه هذا غير محررة التحرير العلمي الدقيق، نراه يرتكب المجاز في فهمه للآية حينما يكون المقام للحقيقة، ويقول بالحقيقة حينما يكون المقام للمجاز، ولابد من ورود الآيات على إرادة ذلك دفعا

---

(١) الآيات (٥ : ٨) من سورة الطارق.

(٢) الآيات (١٧ :٢٦) من سورة الغاشية.

(٣) الآية رقم (١٨٥) من سورة الأعراف.

للاختلاف والتناقض بين الآيات، ووجود القرائن العقلية والنقلية على ذلك. فهو يفسر قوله تعالى ﴿وخلق منها زوجها﴾ خلق أزواجكم من نفس جنسكم، وفسر النفس الواحدة بأنها جنس واحد ونوع واحد(١)، وقد مر وجه فساد هذا التفسير. والأدهى والأمر أنه يسوي بين أقواله هذه الناشئة عن الهوى والتشهي ولم تخضع لقواعد التفسير العلمية وبين أقوال المفسرين التي هي ثمرة الاجتهاد واستفراغ الوسع في التعرف على مراد الله من كتابه في بعض الآيات وفي بعضها الآخر من الذي تعرفه العرب من لغتها، أو الذي لا يعذر أحد بجهالته، إذ قال منكراً: «ألم يصدر فضيلة الشيخ الشعراوي ذلك العالم الجليل الذي له مكانته بين القلوب والعقول حكما مسبقا علي (أو على غيري) - إذا تحدثت في خلق الإنسان بغير ما يقولون: بالضلال! وبمحاولتي لإضلال غيري، وبأنني من الكفار أو على الأقل من غير المؤمنين؟»(٢)، وقد قدم بذلك للتفسير الماضي ليتسنى له أن يقول بعد عرضه، إنه لم يكفر بكتاب الله وبكلام الله، ولكنه لم يوافق على مقولة المفسرين وتفسيرهم، ويسير على هذا النمط، في إنكاره خلق آدم من غير أب ومن غير أم، وخلق حواء من غير أم، لأنه لا يستند إلى معنى الآية الكريمة بل لا يستند إلى أساس من العلم.

ومن هذا المنطلق ألف كتابه هذا كما ذكر في آخر المقدمة مؤكدا أنه لا يبحث في أي حكم من أحكام الدين، فإن كان يعني الأحكام الفقهية فقد صدق، وإن كان يعني الأحكام الاعتقادية فلا، وهي أخطر من سابقتها في البحث، إذ المخطيء فيها موزور والمخطيء في سابقتها مأجور، وقد ينزلق في كلامه فيخسر دنياه وآخرته. نعوذ بالله من سوء الخاتمة. وقد علمنا القرآن الكريم بإخباره عن بعض المشركين، ألا ننخدع بالراية التي يحملها الخاطئون كعلامة على صدقهم وإخلاصهم لله، في قوله تعالى ﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾(٣)... وإن أقسموا على ذلك كما هنا، وأن نفتش في

---

(١) انظر (ص ١٩) من كتاب «خلق الإنسان».

(٢) انظر المرجع السابق (ص ١٦).

(٣) سورة الانعام الآية (٢٣).

كلامهم لنتبين الخطأ من الصواب.. وإذا كان هذا الإقسام بالله على نفي الشرك عنهم سيكون في الآخـــرة عند مـلاقـــاة الله وحســابــه، فما بالنا بما يكون في الدنيا!!. وقـد أعقب المقدمة بتقـديم للأستاذ عبـدالكريم الخطيب، وهو شعاع يدل على شمسه وعنوان ينم بسرطـرسه، إذ بدأه بعد المقـدمة بقولـه إنه تقديم لبحث عظيم جليل يضـاف إلى المكتبة الإسـلامية ويثري البحـوث الجادة التي أيقظ بها علماؤنا الأولون عقول العالم في المشـارق والمغارب، وذكر أن ما وقع من شقاق بين رجـال الكنيسة ورواد العلم المادي الحديث ومعـاداة كل منهما للآخـرين، هو نفســه مـا وقع للمسلمين «حيث انعـزل الدين عن الدولة فكان لرجال الدين كلمتهم، وكان لرجـال العلم كلمتهم»(١)، معنونا ذلك بقوله، وما أشبـه الليلة بالبارحـة، ووجـه الشبه كما ذكـر في نفس الموضع، إنكار القـول بكروية الأرض أو دورانها ومســـار الكواكب والنجـــوم وتطور المخلوقـــات والنشوء والارتقاء.. وكلنا يعلم أعدل في حكمه هذا أم كان من الجائرين

وسنعلم من قضايا البحث الجليل في نظر من قرظه أأصاب مؤلفه أم كان من الخاطئين.

وقد نم عنوانه بسرطرسه في أولى قضاياه التي جعلها إجابة لتساؤله عن ذاته وحقيقته بقوله «أنا..... من أنا؟؟».

وأجـاب: أنا جسد من تراب من طين، روح من أمـر ربي، نفس مطمئنة، لوامة أمارة بالسوء، صلب، لين، رقيق، عنيف، ممطر، مضيء مظلم... الخ.

واستعـرض جميع المخلوقات من حيـوانات وحشرات ونباتات واصفـا نفســه بصفاتها وختم إجاباته بقولـه: أنا ابن الطبيعة قطعــة لا تتجزأ منهـا، تجري في عـروقي بذور كل مخلوقاتها منذ آلاف بل مــلايين السنين، منذ بدأت الحيـاة على هذا الكوكب أنا قبضــة من جميع الأرض، أنا نفخــة من روح العلي القـدير، أنا خليفـة الله في الأرض(٢). فـإن كـان يعني أن الإنســان تطور عن

---

(١) انظر كتاب «خلق الإنسان.....» (ص ٢٣).

(٢) انظر المرجع السابق (ص ٣١).

جميع هذه المخلوقات، فقد زاد المجاهيل التي يريد علماء الحياة حلها، فبعد أن كان المجهول واحدا وهو تحوله عن قرد، ولم يقدر العلماء الى الآن على التحقق من هذا الفرض، إذا بهم مطالبون بإثبات أي الجرثومات كان أولا بعد الجماد ثم الحشرات ثم الحيوانات وهي تعد بالألوف من كل نوع.

وإن كان يعنى أن كل نوع مما ذكره قد مر بهذه الأطوار فليس التطور عن قرد بأولى من الخنزير أو الحمار خصوصا وأن أجنة الأحياء من الحيوانات تكون متشابهة تماما في المراحل الثلاثة الأولى، ولا يستطاع التفريق بينها إلا فيما بعد مرحلة المضغة.

أو : كيف يكون هو كل هذه المخلوقات؟ وكيف تجري في عروقه بذورها منذ ملايين السنين؟ يقول ذلك ويخدعنا بين الحين والحين بمثل قوله. أنا.... روح من أمر ربي، نفس مطمئنة.. نفخة من روح العلي القدير. خليفة الله في الأرض. صحيح أن أحد السلف قال: من خدعنا بالله انخدعنا له، ولكن ليس في جميع أقواله، وإنما فيما صدق فيه وأصاب. وهو هذه الكلمات الماضية، ونكل سريرته فيها إلى الله عز وجل.

وقد تفاقم خطؤه حينما شرع في تفصيل ذلك الذي أجمله. وأتى بالآيات التي فيها الخلق من طين لازب أو من صلصال من حمأ مسنون أو من صلصال كالفخار. إجابة عن قوله: أنا تراب.. أنا طين لازب.. أنا صلصال من حمأ مسنون. وذلك لانه جعل جميع الآيات التي تتحدث عن الخلق، لإنسان واحد أو لحقيقة واحدة. ومن البدهي أن مفكراً مثله، بعيد في تخصصه عن الدراسات الاسلامية والعربية، لابد أن يجانبه الصواب في فهم الآيات وتفسيرها التفسير الصحيح، فهناك علم بأكمله، وهو علم الوجوه والنظائر، الذي ألف على أساس من أسباب النزول للآيات التي نزلت على سبب ومن تواريخ النزول، وأساليب القرآن في التقديم والتأخير، واللف والنشر المرتب أو المشوش والمجاز. هذا العلم، من أهم العلوم التي لابد منها للمفسر كي يفسر تفسيراً صحيحا مبنيا على فهم صحيح، وبإهماله وقواعد التفسير الأخرى من

بعض المختصين في الدراسات الإسلامية، وقعوا في الخطأ - كما مر - فكيف بمن لا علم له ألبته بشيء من هذا.

وكمثال على ذلك لفظ «الإنسان» في آيات القرآن الكريم، قد يراد منه الجنس البشري في بعض الآيات... ﴿... إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا...﴾ من سورة العصر(١)، ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه...﴾ من سورة (ق)(٢)، ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾(٣)

وقد يراد به فرد معين وتكون أل فيه للعهد، والذي يحدد ذلك السياق أو سبب النزول أو تفاسير الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة.. ومن ذلك ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ الآية (١٤) من سورة الرحمن لمقابلته بقوله سبحانه ﴿وخلق الجان من مارج من نار﴾ في الآية التالية، ولقوله في قصة آدم وأمر إبليس بالسجود له ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾(٤). فالمراد بالإنسان آدم، وبالجان إبليس.

وقوله ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾(٥) فأل فيه للعهد والمراد به العاصي بن وائل كما رواه الحاكم وصححه عن ابن عباس.

هذا هو أساس الخطأ في تفسيراته، ولذلك صعب عليه كيف يكون الإنسان من طين مرة ومن تراب ومن صلصال.. إلخ، واضطر إلى أن يقول حين أراد أن يدعم قوله بالمكتشفات العلمية: ربما كان هذا الطين اللازب هو

---

(١) الآيتان (٢، ٣).

(٢) الآية (١٦).

(٣) سورة القيامة (٣٦).

(٤) سورة الأعراف جزء الآية رقم (١٢).

(٥) سورة يس (٧٧)، والحديث في «لباب النقول في أسباب النزول» للسيوطي بهامش تفسير الجلالين (جـ ٢ ص ٦٦٨) ط الشهاب بالجزائر.

الأساس لما سماه أحد العلماء: المادة الأولية للحياة أي «البروتوبلازم» (انظر كتاب خلق الإنسان...(ص ٣٣).

قال ذلك بعد أن تساءل متشككا، ولكن هل أنا حي أم أنا جماد ميت؟ لأنه ليس من سنة التطور، أن يتحول جماد إلى كائن حي. وقد حاولوا إثبات ذلك ففشلوا كما قال أحد العلماء الروسيين «إن جميع المحاولات التي أجريت لتوليد الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو في المعمل قد باءت بالفشل».

(انظر بحثنا: موقف الإسلام من الهندسة الوراثية» مجلة الكلية العدد (١١ ص ٤٩).

وأتبعه بتشكيك آخر فقال: أنا... تراب حي، أنا نبات... أنا حيوان». أنا والآخرون، أنا عبر الحياة، أناسي وأناس، ويقول تحت هذا العنوان يقول رجال العلوم إن الإنسان الحالي هو حلقة أخيرة من سلسلة من الكائنات التي تسبقه. ويفسر الأناسي بالناس وأشباه الناس من أنواع القردة العليا (.. . والشمبانزي والغوريلا)، مع أنها ذكرت في الآية التاسعة والأربعين من سورة الفرقان في مقابلة «الانعام» الدالة على الحيوان، وعلى تفسيره يكون الامتنان بالماء الطهور ينزله الله عز وجل من السماء، على الأنعام والقردة بأنواعها فقط، مع أن الآية التالية تفيد أن الله يمتن على البشر بإنزال الماء.

فهذه هي الآيات «.. أنزلنا من السماء ماء طهوراً، لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسي كثيرا، ولقد صرفناه بينهم فأبى أكثر الناس إلا كفوراً»(١) ثم يتبع ذلك بقضية أخرى بهذا العنوان «آدم أبو البشر؟ ولكن هل هو أبو الإنسان والناس؟؟؟؟» ويطوع بعض الآيات لهذا الفكر الساقط (إن آدم خليفة ولكن عن نوع آخر كان في الارض بعد أن افسد فيها وسفك الدماء، وهذا النوع هو الذي أطلق عليه إنسان ونسل آدم إنسان بشري وآدم من ذرية

---

(١) سورة الفرقان الآيات (٤٨، ٤٩، ٥٠).

هذا الذي أفسد وسفك الدماء لإطلاق لفظ الذرية عليه. فهل هذا الذي تناسل منه آدم هو المعني بقوله تعالى ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين﴾(١) وهل هذا ترقي في التطور أم تدلي؟؟ وأيهما الأعدل خلقة الإنسان البشري آدم ـ وذريته ـ أو «الإنسان» فقط ـ أنواع القردة العليا ـ

بهذا الفكر سار المؤلف في كتابه الذي بلغ خمسين ومائتي صفحة من الحجم الوسط. ولو كان المقام يسمح لاتينا على كل أباطيله وأجهزنا عليها، وحسبنا من شر سماعه.

وقد أرشدتنا نقوله إلى بعض أصحاب الفكر المنحرف، ولتشاكلهم معه في الطباع والتفسير بالرأي والهوي، يسوق آراءهم معتزا بها وداعما بها رأيه، وحينما يجد أحد المنصفين ـ وهو اكثر تضلعا منه في هذه العلوم وصلتها بالقرآن والدين، وكان باحثا مخلصا عن الحقيقة، ولذلك انتقل في رحلته البحثية من الشك إلى الإيمان ـ حينما وجده يقول في مؤلفه (لغز الحياة):. «أي حوافز هذه التي تؤثر في التطور وتخلق هذه الصور الفاتنة ومادوافعها؟ داروين لا يتكلم ونظريته لا تجيب». قال: ونجيب على لسان داروين.. (٢).

الخاتمة في نتائج البحث
وضوابط تفسير الآيات الكونية»

على الرغم من إيجاز القول في هذا البحث الشائكة دروبه ومسالكه، إلا أنه يجعلنا نردد مع القائلين، إذا أردنا أن نتخذ من الكون دليل معرفة وإيمان، فامامنا العلم، وإذا أردنا أن نتخذ منه دليل معرفة وإيمان أكثر مما قدمه لنا

---

(١) سورة التين الآيتان (٤، ٥).

(٢) انظر كتابه : خلق الإنسان (ص ٨٥).

العلم فليس أمامنا سوى الدين(١) لأن البحث بعيدا عن الهدايات القرآنية والحديثية قد أدى ببعض الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين أن يضلوا الوصول إلى الإله الحق، فالدهريون إلههم الدهر، والطبائعيون إلههم الطبيعة والعلية، وليس في الكون شيء من خلقهم حتى وإن قال بعضهم إن الإله هو سبب الأسباب، أو السبب الأول، لأن الطبيعة أو العلة أو السبب لا ينتج المسبب إلا بشرط المماسة والقابلية في المسبب كالإحراق من النار لا يكون الا بمماسة النار للشيء وقابلية هذا الشيء للإحراق وهكذا، وذلك عجز والإله الحق غير عاجز، والإرادة والاختيار منفيان، والإله الحق يخلق ما يشاء ويختار، وليس في النشوء والارتقاء والتطور إبداع، والإله الحق بديع السموات والأرض، بل في التطور والارتقاء عجز عن خلق الشيء سويا لأول مرة، والإله الحق قادر مريد.

وكلنا يعرف أن الصناعات البشرية أو الخلق البشري للأشياء بمعنى تحويلها من صفة إلى صفة هو الذي يترقى من المرتبة الدون في أول أمره إلى الأفضل، والإله الحق ليس كمثله شيء، ولا يتصف بصفات الحوادث، وقد وضع علماء الكلام أدلة الإبداع والإمكان، وغيرهما لنفي هذه الشبهات.

لذلك فالقول بالتطور والارتقاء ونشوء الأنواع بعضها من بعض يبعد المسلم عن العقيدة الصحيحة في الخالق جل شأنه، وإن نسب القائلون به الخلق إلى الله في كل مرحلة، والذي يدلنا على العقيدة الصحيحة هو الدين (القرآن والسنة) باتباع الضوابط التي بينها العلماء للتعرف على مراد الله من كلامه، الكون المسطور والذي لا يمكن أن يتعارض مع الكون المنظور، خاصة والمسطور من الآيات الكونية كله إخبار من الله عز وجل عن الصفات التي خلق عليها الكائنات، وخبر الله لا يحتمل الكذب، ولابد وأن يكون صادقاً.

---

(١) انظر مقدمة كتاب «قصة السموات والأرض» للدكتور محمد جمال الدين الفندي، د. محمد يوسف حسن، ط دار الشعب بمصر

ونستطيع أن نلخص الضوابط ـ وهي مستقاة من دراسات نقدية لتفاسير الآيات الكونية من عصر الصحابة إلى عصرنا الحاضر قمنا بها في رسالتنا للدكتوراه «تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة» التي نوقشت.

وأجيزت عام ستة وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد ـ أما الضوابط فهي:

١ ـ الحفظ الجيد للقرآن الكريم، حفظا يمكنه من استحضار الآيات المتفرقة بين السور في الموضوع الواحد مع الفهم ليتمكن من استنباط المعنى الذي يتفق مع السياق ومع نظائر الآية من السور الأخرى. فما أبهم في آية فسر في أخرى وما أجمل في موضع جاء بيانه في موضع آخر، وما أطلق في سورة قيد في سورة أخرى، وكذلك المتشابه والمحكم، وهو ما يسمونه تفسير القرآن بالقرآن فليس أعلم بمراد الله من كلامه من الله عز وجل.

٢ ـ مراعاة الأحاديث الصحيحة في موضوع الآية، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم مفوض بالبيان، وما يقوله إما بتوقيف من الوحي، أو باجتهاد أقره الوحي.

٣ ـ لايختار الباحث عند الدراسة المقارنة بين الدين والعلم في الحديث عن كائن من الكائنات، إلا الحقائق العلمية التي هدى الله إليها البشر وثبتت بالتجارب والاختبارات، ويبتعد عن النظريات والفروض التي لم تمحصها التجربة والبحث كما هنا في نظرية التطور، لأن المقارنة حينئذ تكون غير علمية لاختلاف موضوعي المقارنة أحدهما كلام الله الخالق العليم بما خلق والثاني، كلام مخلوق قاله رجما بالغيب، ومن هذا الباب منع أحد أساتذتنا رحمه الله من وضع القرآن موضع مقارنة بالتوراة والأناجيل لأن المقطوع به أن القرآن كلام الله، والأخرى من كلام البشر، والمقارنة العلمية أن تقارن بكتب السيرة أو التاريخ.

٤ ـ يجب أن يكون المفسر أو الباحث على علم باللغة العربية ـ مفرداتها

وتركيبات جملها، وأساليبها، وما اشتملت عليه من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وإجمال وبيـان واشتراك وترادف وحقيقة ومجاز وكناية، ومـا يتعلق بذلك من أحكـام وقـواعـد كحمل المطلق على المقيـد وتخصيص العـام وحمل المشـترك على جميع معانيـه أو بعضـها عند القـرينة على ذلك، وحمل الظاهر على مـايفيده إلا لدليل، يقتضي تأويلـه، وحمل الألفاظ على حقـائقها إلا بصـارف يصرفهـا إلى المجـاز، وما تقتضيـه جـزالة الأسلوب وشرف المعنى في القـرآن الكريم.

تلك هي الضرورات لمن يريد أن يتصـدى لمثل هذه الابحـاث، وبها يتبين أن بين هذا البـاحث وأمثاله وبين التفسير الصحيح للآيات القـرآنية أو كتـابة بحث عظيم مقارن بين الدين والعلم خرط القتاد.

نسأل الله عـز وجل ألا يؤاخـذنا إن نسينا أو أخطأنا، وأن يجعل أخطاء علماء المسلمين مما قيل اجتهادا وليس عن هوى إنه سبحانه سميع مجيب وهو أهل التقوى وأهل المغفرة.

أهـم المراجـع :

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، ط المختار الإسلامي ـ بيروت.

٣ ـ بحوث في تفسير القرآن (سورة العلق)، جمال الدين عياد، ط دار الحمامي بمصر.

٤ ـ تفسير القرآن الحكيم، الشيخ رشيد رضا، ط دار المنار بمصر.

٥ ـ جامع البيان، الإمام ابن جرير الطبري، ط دار الفكر ـ بيروت.

٦ ـ الجامع لأحكام القرآن الكريم، الإمام القرطبي، ط دار إحياء التراث ـ بيروت.

٧ ـ خلق الإنسان بين العلم والقرآن، د. حسن حامد، ط تونس.

٨ ـ شرح الجوهرة، تتان، الكيلاني، ط دار البشائر.

٩ ـ شرح الخريدة البهية، الإمام الدردير.

١٠ ـ صحيح البخاري (المتن) الإمام محمد بن اسماعيل البخاري، ط مصطفى الحلبي.

١١ ـ صحيح مسلم بشرح النووي، الإمام مسلم بن الحجاج، ط دار أبي حيان بمصر.

١٢ ـ صحيفة الجمهورية القاهرية في ٢٢/١٢/١٩٧٤م.

١٣ ـ العلم والعمران (مترجم) خطب رؤساء مجمع تقدم العلوم البريطاني ط المقتطف والمقطم.

١٤ ـ لباب النقول في أسباب النزول الإمام السيوطي، ط دار الشهاب بالجزائر.

١٥ ـ مجلة العربي ـ الكويت (عـدد ٢٢٦ رمضان سنة ١٣٩٧هـ ـ سبتمبر سنة ١٩٧٧م.
١٦ ـ موقف الإسلام من الهندسة الوراثية (المؤلف) مجلة الكلية عدد ١١.
١٧ ـ نقد التوراة الشيخ أحمد حجازي، ط مكتبة الكليات الأزهرية.

مراجع مساعدة :

١ ـ تفسير القـرآن الكريم والعلوم الحديثـة (المؤلف) دكتـوراه سنة ١٩٧٦م أصول الدين.
٢ ـ الحفظ الكتابي للقرآن الكريم (المؤلف) حولية كلية الدراسات بمصر عدد ٣ سنة ١٩٨٥م.
٣ ـ الأخبار العلمية في الإذاعات العربية.
٤ ـ قصـة السمــوات والأرض د. محمـد جمال الدين الفنـدي وآخـر، ط دار الشعب بمصر.
٥ ـ نور الإسلام ـ مجلة الأزهر قديما ـ المجلد الثالث ـ السنة الثالثة.
٦ ـ كتاب الجيولوجيا، للصف الثالث الثانوي بدولة الإمارات.

عقد السلم والاستصناع في الفقه الإسلامي والتمويل الاقتصادي

أ. د محمد الزحيلي (*)

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل القرآن هدى للناس، وبينات من الهدى والفرقان، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.

والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، والمبين لما جاء في القرآن من خيري الدنيا والآخرة، لتحقيق مصالح الناس.

وبعد:

فإن الشريعة الغراء وضعت أحكام المعاملات لتامين حاجات الناس، وحددت القواعد التي تضبط العقود، وتكفل العدالة، وتقيم التوازن بين الأطراف، لمنع النزاع والاختلاف بين المتعاملين، كما فتحت باب الرخص لتكون استثناء من القاعدة لأسباب وأعذار، لرفع الحرج والمشقة عن الناس.

(*) وكيل كلية الشريعة للشؤون العلمية بجامعة دمشق.

وجاء الشرع بمنع بيع المعدوم، ورخص في السلم، فجاءت أحكام السلم رخصة واستثناء من القواعد العامة، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الاستصناع، وهما العقدان اللذان خصصنا لهما هذا البحث، لبيان مدى الاستفادة منهما في إطار المعاملات المصرفية والاستثمار النافع في العصر الحاضر.

وعلة الجمع بين العقدين ما فيهما من تشابه كبير، حتى عدّهما جمهور الفقهاء عقداً واحداً، والاستصناع مجرد نوع من أنواع السلم كما سنرى

خطـــة البحـــث:

قسمت البحث إلى مبحثين وخاتمة.

المبحث الأول في عقد السلم، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: عقد السلم فقها، وذكرت تعريفه، ومشروعيته، وحكمته، وأركانه وشروطه، وما يجوز فيه السلم، وحكم السلم وآثاره.

المطلب الثاني: السلم في الاستثمار والتمويل في العصر الحاضر، وتطبيقه في المصارف الإسلامية، وإنشاء عقد السلم عمليا، والاستعانة بالسلم في التجارة والزراعة والصناعة وتمويل التجارة الخارجية.

المبحث الثاني في عقد الاستصناع، وفيه مطلبان:

المطلب الأول في عقد الاستصناع فقها، وذكرت تعريفه ومشروعيته وأهميته، وتكييفه الشرعي، وأركانه وشروطه، وحكمه وصفته، ومقارنته بعقد السلم.

المطلب الثاني: تطبيق الاستصناع في الاستثمار والتمويل المصرفي، وبينت صلة الاستصناع بالمصارف، وخطوات المصرف في استخدام الاستصناع، والاستصناع للتمويل العقاري، والاستصناع للتمويل الصناعي.

وفي الخاتمة: لخصت أهم نتائج البحث.

منهـــج البـــحـــث:

قارنت في الـدراسة بين المذاهب الفقهية، واقتصرت على المذاهـب الأربعة المشهـورة، مع الاستفادة من الكتـابات المعـاصرة، والجهود المبـذولة حديثـا، لاسيما في مجال الاستفادة من هذين العقدين في المصارف الإسلامية.

كما رأيت عـدم الالتـزام بمذهب معين، لـلاستفادة من الثـروة الفقهيـة الزاخرة في مختلف المذاهب، وأنه لا مانع من التلفيق بين مـذهبين فأكثر في عقد مـا، مع اختيار آراء أحـد المذاهب في شرط معين، واختيـار رأي مذهب آخـر في شرط ثان، وقد حقق هذا الاتجاه ثماره الحميدة في القوانين الشرعية المعاصرة، ومنهـا قانون الأحـوال الشخصيـة في مختلف البلاد العـربيـة والإسلاميـة، باختيـار المناسب والأصلح والأقوى بما يحقـق الحاجة والمصلحـة ومراعـاة التطور والعصر.

نسأل الله تعالى أن يسـدد خطانا، وأن ينفعنا بما يعلمنا، وأن يجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وان يردنا إلى ديننا وشريعتنا وقرآننا ردا جميلا، وأن يوفق العاملين على تطبيق الشريعة الإسلامية إلى كل خير، وعلى الله التكلان.

المبحث الأول : عقد السلم

وندرسه من الناحية الفقهيـة، ومدى الاستفادة منه في التطبيق العملي في الاستثمار والمصارف، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول عقد السلام فقها

اولاً - تعريف السلم:

السلم لغة: هو السلف وزنا ومعنى، والسلم لغـة أهل الحجاز، والسلف لغـة أهل العـراق، وسمي سلما لتسليم رأس المال، وسلفـا لتقـديم رأس المال، وأسلمت إليه بمعنى أسلفت(١).

والسلم شرعا: اسم لعقـد يوجب الملك في الثمن عاجـلا، وفي المثمن آجلا، فـالمبيع يسمى مسلما فيه، والثمـن رأس المال، والبائع مسلما إليـه، والمشتري رب السلم(٢).

وعـرفه الفقهـاء تعـريفات متعـددة نظرا لاختـلافهم في بعض شروطه، ونذكر طائفة منها.

قـال الكمال بن الهمام الحنفي: «وهـو بيع آجل بعـاجل»(٣)، وقـال

١) المصباح المنير ١/٣٨٨، ٣٨٩، القاموس المحيط ٤/١٢٩ مادة سلم.

٢) التعريفات للجرجاني ص ١٠٦.

٣) فتح القدير ٥/٣٢٣، وانظر: المبسـوط ١٢/١٢٣، حاشيـة ابن عابدين ٥/٢٠٩، درر الحكام ٢/١٩٤

الدردير المالكي: «هو بيع شيء موصوف مؤجل في الذمة بغير جنسه»(١)، وعرفه النووي الشافعي، إنه «بيع موصوف في الذمة»(٢)، وعرفه البهوتي الحنبلي بأنه «عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمن مقبوض في مجلس العقد» وقال ابن قدامه الحنبلي: «هو أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل»(٣).

وتتفق المذاهب الأربعة بأن السلم عقد، أو عقد بيع، وأنه يجب وصف المسلم فيه بما يرفع الجهالة عنه، وأن يكون المسلم فيه مما يثبت في الذمة.

وتختلف المذاهب فالشافعية يرون أن السلم يجوز حالا ويجوز مؤجلا، بينما يرى الجمهور أن الأجل شرط في صحته، ويرى المالكية أنه يجوز تأخير قبض رأس مال السلم، يومين وثلاثة، ويرى الجمهور أنه يشترط قبضه في مجلس العقد، وهذا ما نفصله في الشروط(٤).

ثانيا ـ مشروعية السلم وحكمته.

استدل الفقهاء على مشروعية السلم من القرآن الكريم، والسنة الشريفة، والإجماع.

١ ـ فمن القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ البقرة/ ٢٧٥، فالآية دلت على إباحة البيع، وهذا يشمل السلم، لأنه بيع من نوع مخصوص بشروط خاصة.

وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ البقرة/ ٢٨٢، فالآية أباحت الدين، وهو ما يثبت في الذمة نسيئة،

---

(١) الشرح الصغير على أقرب المسالك ٣/ ٢٦١، وانظر: تفسير القرطبي ٣/ ١٠٢.

(٢) المنهاج بشرح مغني المحتاج ٢/ ١٠٢، وانظر: الروضة ٤/ ٣.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٢٧٦، المغني ٤/ ٢٠٧.

(٤) الموسوعة الفقهية ٢٥/ ١٩١ـ١٩٢.

والسلم نوع من الدين، لأن المسلم فيه ثابت في الذمة إلى أجل معين، قال ابن عباس: «هذه الآية نزلت في السلم خاصة» ومعناه أن سلم أهل المدينة كان سبب الآية، وقال ابن عباس: «أشهد أن السلف المضمون إلى أجل قد أحله الله في كتابه، وأذن فيه، ثم قرأ هذه الآية»(١).

٢ ـ وفي السنة وردت أحاديث كثيرة في مشروعية السلم نذكر اثنين منها:

أخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قدم النبي ﷺ المدينة، والناس يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال عليه الصلاة والسلام، «من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»(٢)، فالرسول ﷺ رأى الناس يتعاملون بالسلم، فأقرهم عليه، وأمرهم بالتقيد بشروط محددة قطعا لأسباب الخصام والمنازعة.

وأخرج البخاري وأحمد عن عبد الرحمن بن ابزي وعبد الله بن أبي أوفى قال. «كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ، وكان يأتينا أنباط من أنباط الشام، فنسلفهم في الحنطة والشعير والزيت إلى أجل مسمى، قيل: أكان لهم زرع أم لم يكن؟ قال: ما كنا نسألهم عن ذلك» وفي رواية لأحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي «كنا نسلف على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر في الحنطة والشعير، والزيت والتمر، وما نراه عندهم»(٣)، والصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتعاملون بالسلم في عهد رسول الله ﷺ، ولم ينكر عليهم ذلك، فهذا تقرير منه على جواز ذلك.

٣ ـ الإجماع: أجمع المسلمون على مشروعية السلم، وأن الصحابة

---

(١) تفسير القرطبي ٣/٣٧٧، نصب الراية ٤/٤١، التلخيص الحبير ٣/٣٢، معجم المصطلحات الاقتصادية ص ١٥٧، فتح القدير ٥/٣٢٣.

(٢) صحيح البخاري ٢/٧٨٠، صحيح مسلم ١١/٤١، وأخرجه أصحاب السنن، انظر، جامع الأصول ٢/١٧، نصب الراية ٤/٦٤، التلخيص الحبير ٣/٣٢.

(٣) صحيح البخاري ٢/٧٨٢، مسند أحمد ٤/٣٥٤، وانظر بقية الأحاديث في: نيل الأوطار ٥/٢٥٥ وما بعدها، التلخيص الحبير ٣/٣٢ وما بعدها.

رضـوان الله عليهم استمـروا في التعـامل بالسلم في عهـد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر ولم ينكر أحد ذلك ووردت آثار عن الصحابة في ذلك، وذلك لتلبية حاجة الناس إليه.

قـال ابـن المنذر: «وأجمعـوا على أن السلـم الجائـز أن يسلم الـرجل صاحبه... «وذكر الشروط»(١).

وقال ابن رشد: «أجمعـوا على جوازه في كل ما يكال أو يوزن، لما ثبت من حديث ابن عباس المشهور»(٢).

والحكمـة من مشروعيتـه أن الشريعـة جـاءت لتحقيق مصـالح الناس، ورفع الحرج عنهم مع تجنب الفساد وما يؤدي إلى الخلاف والظلم والاعتداء.

والناس بحاجة إلى السلم للرفق بهم، وإقامة التعاون بينهم، والتكامل في أحوالهم، فبعض الناس من المزارعين والتجار يحتـاجون للمال لإقامة أعمالهم ومشـاريعهم، وليس لديهم المال، وآخـرون يريدون استثمار أمـوالهم، وليس عندهم الخبرة أو الوقـت الكافي، فيأتي السلم يوفـر للطـرفين الهدف والغـاية، فرب السلم يشتري السلعة حـالا بأقل من قيمتها على أن يستلمها في المستقبل، والمسلم إليه (البائع) يحصل على رأس مال السلم (كثمن معجل)، ولكن السلم يتضمن الاحتمالات والمخـاطـر، فـاغتفـر الشـارع عن الغـرر اليسير فيـه، واستثناه من بيع المعـدوم، ولكن قيـده بشروط كثيرة لحسم مـادة النزاع، وتجنب المخـاصمـة والمنازعة بين الطرفين، فـالسلم نـوع من البيع، وهوبيع الدين الذي يثبت في الذمـة بالعين المعجلة، بشروط خاصة، ولذلك جـاء رخصة على خلاف القياس، في النهي عن بيع المعدوم(٣).

---

(١) الإجماع لابن المنذر ص ٩٣ مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، الطبعـة الثانية ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٢٠١، وانظر: المغني ٤/ ٢٠٧، كشاف القناع ٤/ ٢٧٦.

(٣) نيل الأوطار ٥/ ١٧٥، تفسير القرطبي ٣/ ٣٧٩، الموسوعة الفقهية ٢٥/ ١٩٤.

ثالثاً ـ أركان السلم وشروطه:

السلم من عقود المعارضات المالية التي يتوقف وجودها الشرعي على أركان وشروط حددها الشرع، وأركان السلم عند جمهور الفقهاء ثلاثة اختصارا، وهي الصيغة والعاقدان، والبدلان، وهي ستة تفصيلاً، الإيجاب والقبول، والمسلم إليه (البائع) ورب السلم (المشتري) ورأس المال (الثمن) والمسلم فيه (الدين في الذمة وهو المحل)، ويحصر الحنفية أركان السلم بالصيغة، وهي الإيجاب والقبول.

والصيغة هي التي يفصح بها المتعاقدان عن رغبتهما في التعاقد، وينعقد السلم باتفاق بلفظ السلم والسلف، كما ينعقد بلفظ البيع عند الجمهور إن ذكرت شروط السلم، وقال الشافعية في الأصح، وبعض الفقهاء. يشترط لفظ السلم والسلف، قال الخطيب الشربيني، «وأما لفظ السلم فيشترط فيه على الأصح»(١).

والعاقدان هما الطرفان اللذان يصدر عنهما الإيجاب والقبول، ويُسمى البائع منهما مسلَّماً إليه، والمشتري: مسلِّماً، أو رب السلم.

والمعقود عليه هو البدلان، ويسمى البدل النقدي رأس مال السلم، ويسمى المعقود عليه: المسلم فيه، ويرى الحنفية أن محل السلم هو المسلم فيه فقط.

ويجب أن يكون كل من البدلين مالا متقوما في نظر الشرع، ويشترط فيهما خلوهما عن ربا النسيئة، لأن المسلم فيه مؤجل في الذمة، فيجب خلوه عن ربا النسيئة وهو بيع المال الربوي بجنسه مع تأخير أحد البدلين(٢).

---

(١) مغني المحتاج ٢/١٠٢، وانظر بدائع الصنائع ٧/٣١٤٧، كشاف القناع ٣/٢٧٦، الموسوعة الفقهية ٢٥/١٩٦.

(٢) المغني ٤/٢٢٥، حاشية الدسوقي ٣/٢٠٠، الموسوعة الفقهية ٢٥/١٩٦، ١٩٩.

ويشترط في السلم شروط البيع العـامة، وهـي شروط الانعقـاد وشروط الصحة وشروط اللزوم. كما يشترط في السلم شروط خـاصة تميزه عن غيره، وتضبط أحكامه، وتجنبـه من الخلل لتمنع محاذير الاختـلاف والمخاصمـة، وهي المقصود الأهم من البحث.

وشروط السلم الخاصة على أنواع، وهي شروط في العقد، وفي رأس المال، وفي المسلم فيه.

أ ـ شروط العقد:

يشترط في عقد السلم أن يكون خاليا من خيار الشرط وخيار الرؤية، لأن هذين الشرطين يمنعان ترتب آثار العقد عليه حالا، وهذا يتنافى مع حقيقة السلم وشروطه الأخرى، وأهمها وجوب تسليم رأس المال في المجلس عند الجمهور.

وأجاز الإمام مالك خيار الشرط في السلم لمدة ثلاثة أيام، لأنه أجاز تأخير دفع رأس المال إلى ثلاثة أيام كما سنرى(١).

ب ـ شروط رأس المال: يشترط في رأس مال السلم شرطان هما:

١ ـ أن يكون رأس مال السلم معلوما، وهـو شرط متفق عليه، لأنه البدل في عقد معارضة مالية، فيجب العلم الكافي به كسائر عقود المعاوضات.

والعلم برأس مـال السلم إمـا أن يكون بالرؤية التي تفيـد العلم كـرؤية العقار والحيوان، وإما أن يكون بالوصف الـذي ينفي الجهالة الفاحشة المؤدية للمنازعـة، وذلك في المثليـات ونحوها، وذلـك بمعرفـة الجنس والنوع والقـدر والصفة، وهذا جائز باتفاق.

وقال جمهـور الفقهاء من المالكية والشافعيـة والحنابلة والصاحبين من

---

(١) حـاشية الدسـوقي ١٩٦/٣، الشرح الصغير ٢٦٢/٣، ٢٦٥، بدائع الصنائع ٣١٧٨/٧، فتح القدير ٣٤٣/٥.

الحنفيــة، تكفي الإشــارة إلى رأس مــال السلم الموجــود في مجلس العقــد، كالجزاف.

وقال الإمــام أبوحنيفة والشافعي في قــول، وأحمد في رواية. إن الاشارة إليـه غير كافيـة فلا يصح السلم إذا كــان رأس المال جزافـا إذا كان مكيـلا أو موزونا، ولابد من معرفة قدره بالكيل أو الوزن(١).

والعلم بالجنس لمعــرفـة أنه دراهــم أو دنانير، حنطة أو شعير، قطن أو حـديد، والعلم بالنوع إذا تعـددت الأنواع في الجنس الواحـد، كأنواع النقـود، وأنواع الحنطة، وأنواع الشعير، وأنواع القطن، وذلك لتمييز رأس المال في نوعه عن غيره، والعلم بالصفــة لبيــان أن رأس المال هل هو من النوع الجيــد، أو الوسط أو الرديء، والعلم بـالقـدر لمعـرفـة مقــدار الوزن والكيل والمعـدود المتقارب(٢).

٢ ـ أن يسلم رأس المال في مجلس العقــد، ويقبض فعـــلاً قبل افتراق العاقدين، وهو رأي جمهور الفقهـاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، لحديث ابن عباس الصحيح السابق «من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم» والتسليف الإعطاء، أي «فليعـط» فإن لم يدفع إليـه رأس المال فإنه لا يكون مسلفا، ولأن السلم مشتق من تسليم رأس المال أي تعجيله، ولأن تعجيل الدفع يخفف مــن الغــرر المحتمل في المسلم فيـه الذي قـد يؤدي لكثـرة الخصــومات والعـداوات، فمنع المشرع مـا يؤدي لذلك باشتراط تعجيل قبض رأس المال، ولحاجة المسلم إليه إلى رأس المال ليتصرف فيه حسب الحاجة(٣)

---

(١) بدائـع الصنائع ٧/ ٣١٤٩، المبســوط ١٢/ ١٢٩، فتـح القــدير ٥/ ٣٣٨، الشرح الصغير ٣/ ٢٦٥، حـاشية الدسـوقي ٣/ ١٩٦، المهـذب ١/ ٣٠٠، مغني المحتاج ٢/ ١٠٤، الروضـة ٤/ ٥، المغني ٤/ ٢٦٦.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٣١٤٩، ٣١٦٢ وما بعدها، الشرح الصغير ٣/ ٢٧٨ وما بعدها، فتح القدير ٥/ ٣٢٤، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٠٩، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٦٠٠.

(٣) فتح القدير ٥/ ٣٤٢، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢١٦، بدائع الصنائع ٧/ ٣١٥١، الروضة ٤/ ٣، مغني المحتاج ٢/ ١٠٢، كشاف القناع ٣/ ٢٩١، ٢٩٤، المغني ٤/ ٢٢٣.

وقال الإمام مالك: لا يشترط تعجيل رأس مال السلم في مجلس العقد، ويجوز تأخيره اليومين والثلاثة بشرط وبغير شرط، لأنه تأخير يسير، وهو معفو عنه، فهو في حكم التعجيل، لكن قالت المالكية، إنه مكروه، واستدلوا على ذلك بأن الأحاديث الواردة في السلم لم تنص على تعجيل رأس المال في المجلس، ولأن التأجيل يومين أو ثلاثة هو كالتأخير إلى آخر المجلس، ولأن ما قارب الشيء يأخذ حكمه(١).

ولو عجل رب السلم بعض رأس المال في المجلس، وأجل بعضه الآخر، فقال الحنفية والشافعية والحنابلة، أنه يصح السلم بقسطه فيما عجل، ويبطل فيما لم يقبض، وقال المالكية، يبطل السلم في الصفقة كلها، لأنه يصبح ابتداء دين بدين، وهو ممنوع(٢).

ج ـ شروط المسلم فيه.

وهي أهم الشروط لأنها تخفف من مواطن الجهالة والغرر في السلم، وتبعد النزاع والخصام بين الناس، مع تحقيق حاجاتهم، ورفع الحرج عنهم، وهي شروط كثيرة، ترجع إلى خمسة، وهي:

١ ـ أن يكون المسلم فيه دينا موصوفا في الذمة، لأن توفر هذا الشرط هو الباعث الرئيسي لمشروعية السلم واستثنائه من البيع المطلق، فإن كان المسلم فيه معينا بذاته فلا يكون سلما، لأنه مخالف لمقتضى العقد، ومناقض للغرض المقصود منه.

ويتحقق هذا الشرط بأن يكون السلم فيه مما يضبط بالصفات من المثليات، وهي المكيلات والموزونات والمزروعات والعدديات المتقاربة، والقيميات التي تقبل الانضباط بالوصف(٣).

---

(١) الشرح الصغير ٣/٢٦٣، حاشية الدسوقي ٣/١٦٥، تفسير القرطبي ٣/٣٨٠.

(٢) فتح القدير ٥/٣٤٤، الروضة ٤/٣، مغني المحتاج ٢/١٠٢، كشاف القناع ٣/٢٩١، المغني ٤/٢٢٣، الموسوعة الفقهية ٢٥/٢٠٥.

(٣) فتح القدير ٥/٣٢٤، الروضة ٤/٦، كشاف القناع ٣/٢٩٢، الشرح الصغير ٣/٢٧٥، المغني ٤/٢٠٧، حاشية الدسوقي ٣/٢١٠.

واستدل الفقهاء، على هذا الشرط بما رواه ابن مـاجه أن يهوديا أسلم إلى النبي ﷺ دنانير في تمر مسمى، فقال اليهـودي: من تمر حائط بني فـلان، قال النبي ﷺ: من حائط بني فلان فلا، ولكن كيل مسمى إلى أجل مسمى»(١).

واستدلوا من المعقول بأن الشيء المعين قد يتلف قبل حلول الأجل فيتعذر تسليمه بخلاف الموصـوف في الذمة، والتعيين يناقض الدينية التي شرع السلم لأجلها، والمعين يمكن بيعه في الحال فلا يحتاج إلى السلم.

واشترط في المبيع (المسلم فيـه) أن يكون دينا في الذمـة ليستطيع المسلم إليه (البائع) أن يقوم بتسليم المبيع عند حلول الأجل على الصفات المشروطة في العقد، دون التقييد بأن تكون من إنتاج مصنعـه، أو مزرعته الخاصة أو أرض معينة، أو غيرها ولـذلك لا يجوز السلم في الأراضي والعقـارات لأن وصفهـا يقتضي بيـان موضعهـا، وهذا تعيين لها، وهو يناقض كون المسلم فيـه دينا في الذمة(٢).

٢ ـ أن يكون المسلم فيه مـؤجلا إلى وقت معلوم عند جمهـور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة فإن كان حالا فلا يكون سلما، لقول الرسول ﷺ في حـديث ابن عبـاس السابق «إلى أجـل معلوم» فهذا أمـر بالأجل، وبيـان لشرط السلم، ولأن السلم معناه السلف، وهو تعجيل أحـد البدلين مع تأخير الثـاني، فإن كان حالا فلا يكون سلما، ولأن السلـم شرع رخصة لتأمين النفقة العاجلة مع البدل الآجل، فإن كان حالا انتفت مشروعيته(٣).

وقال الشـافعية: يجوز السلم حالا بالأولى، كما يجوز مـؤجلا، لأن الله أحل البيع مطلقـاً من غير اشـتراط التأجيل في قـوله تعـالى ﴿وأحل الله البيع﴾

---

(١) سنن ابن ماجه ٢/٧٦٥.

(٢) كشاف القناع ٣/٢٩٣، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٦.

(٣) فتح القـديـر ٥/٣٣٥، المبسـوط ١٢/١٢٥، الشرح الصغير ٣/٢٧٣، حـاشيـة الـدسـوقي ٤/٢٠٥، كشاف القناع ٣/٢٨٥، المغني ٤/٢١٨ وما بعدها، تفسير القرطبي ٣/٣٨٠.

البقـرة/ ٢٧٥. فيـدخل فيه السلم الحال، ولأن حـديث ابن عبـاس السـابق لا يوجب الأجـل، وانما أوجب العلم به إن وجـد، ولأن الأجل لمجـرد الترفيـه والتخفيف، وليس شرطا، ولأن المعجل أقل غرراً من الثمن المؤجل(١).

وإذا كـان السلم مؤجـلا فاتفـاق الفقهاء على شرط العلم بالأجل لقـوله تعـالى: «يـا أيها الذين آمنوا إذا تـداينتم بدين إلى أجـل مسمى فـاكتبـوه» البقـرة/ ٢٨٢. والأجل المسمى أو المعلوم هو الأجل المحـدد المعين للطرفين، لما ورد في الحديث السابق «إلى أجل معلوم»، وذلك منعا للجهالة المفضية للتنازع، قـال ابن المنذر: «دل قول الله» ﴿إلى أجل مسمى﴾ على أن الأجل المجهـول غير جـائز، ودلت سنة رسـول الله ﷺ على مثل معنى كتاب الله تعـالى»(٢) ولأن جهالة الأجل تؤدي إلى المنازعة والاختلاف، وهو ما يطلب تجنبه.

ويتم العلم بالأجل بتقدير مدة الأجل كشهر أو سنة، أو تعيين وقت محل المسلم فيه كأول محرم، أو آخر رمضـان(٣)، ويظهـر ترجيح قول الجمهور في وجوب كون المسلم فيه مؤجلا إلى وقت معلوم.

٣ ـ أن يكون المسلم فيه معلوم القـدر والصفات، وهذا شرط متفق عليه، فيجب بيان جنس المسلم فيـه، ونوعه، وقدره، وصفـاته التي تميزه عن غيره، وتنتفي الجهـالة الفـاحشـة المؤدية للنزاع، وهو مـا جـاء في الحديث الصحيح السـابق «فليسلـف في كيل معلوم، ووزن معلـوم». ونـص الحديث على الكيل والوزن لشهرتهما وأهميتهما، ويقاس عليه معـرفة الجنس والنوع والصفات لاشتراكهما في الجهالة المفضية إلى المنازعة(٤).

---

(١) الروضة ٤/٧، ٨.

(٢) تفسير القرطبي ٣/٣٧٨.

(٣) الموسوعة الفقهية ٢٥/٢١٢، ٢١٤، وانظر المراجع في الهامشين ٢٥/٢٦.

(٤) المبسـوط ١٢/ ١٢٤، بدائع الصنائع ٧/٣١٦٢، حـاشية الدسـوقي ٣/٢٠٧، ٢٠٨، الشرح الصغير ٣/٢٧٦، ٢٧٨، الروضة ٤/ ١٤، ١٥، حـاشية ابن عـابدين ٥/ ٢١٤، كشاف القناع ٣/٢٧٦، المغني ٤/٢١٦، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٥.

٤ ـ أن يكون المسلم فيه عام الوجود عند حلول الأجل، وهذا شرط متفق عليه ليكون المسلم فيه مقدورا على إيفائه وتسليمه.

وتشدد الحنفية فقالوا بأن يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد إلى حلول الأجل، ولا ينقطع فيما بينهما(١). وقال جمهور الفقهاء: يجوز السلم في المعدوم وقت العقد ـ كما يجوز فيما ينقطع من أيدي الناس قبل حلول الأجل ويكتفى في الشرط أن يكون المسلم فيه عام الوجود عند حلول الأجل، واستدلوا بأن الحديث الصحيح في المسلم لم يشترط كون المسلم فيه موجودا حال العقد، ولأنه من الناحية الواقعية أن التمر وغيره لا يبقى طوال المدة الطويلة، وينقطع في أحيان كثيرة، ومع ذلك أقر النبي ﷺ السلم في التمر، ولأن الغاية من هذا الشرط القدرة على تسليم المسلم فيه وقت حلول الأجل لا قبله.

وهذا الشرط ليكون المسلم فيه (المبيع) مقدورا على تسليمه عند حلول أجله بأن يغلب على الظن وجوده عند التسليم، وإلّا لم يصح السلم(٢).

ويجوز السلم على شيء واحد على أن يقبضه في أوقات متفرقة، وعلى دفعات متتالية ومعلومة ولا يجوز السلم في المبيع المضاف إلى موضع معين كإنتاج منطقة معينة لأنه لا يؤمن عدم انقطاعه في هذا الموضوع ولو كان انقطاعه على سبيل الندرة، قال ابن المنذر: «إبطال السلم في ثمرة بستان بعينه كالإجماع من أهل العلم»(٣).

٥ ـ تعيين مكان الإيفاء، لأن المسلم فيه يحتاج عادة إلى مؤنة في نقله،

---

(١) فتح القدير ٥/ ٣٣١، بدائع الصنائع ٧/ ٣١٧١، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢١٢.

(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٣٨١، الروضة ٤/ ١١، كشاف القناع ٣/ ٢٩٠، الشرح الصغير ٣/ ٢٨٠، المغني ٤/ ٢٢١، ٢٢٢.

(٣) المغني ٤/ ٢٢١، وانظر: المغني ٤/ ٢٣٠، الشرح الصغير ٣/ ٢٨٦، المهذب ١/ ٣٠٧، الروضة ٤/ ١١، كشاف القناع ٣/ ٢٨٦، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٦، الموسوعة الفقهية ٢٥/ ٢١٥

ونفقة حمل، فاحتاطت الشريعة لبيان حقوق كل من المتعاقدين وواجباتهما دفعا للمنازعة.

ويرى المالكية والحنابلة والصاحبان من الحنفية والشافعية في قول أن الطرفين إن عينا مكانا للتسليم عمل به، وإلا يجب تسليمه في محل العقد، ويتعين موضع العقد مكانا للتسليم عندئذ(١).

ويرى الإمام أبو حنيفة والشافعي في قول وجوب تعيين مكان الإيفاء لصحة السلم إن كان المسلم فيه مما يحتاج إلى نفقة حمل، ولا يكفي اعتبار مكان العقد موضعا للتسليم، لأنه لا يجب التسليم في الحال، ويختلف الأمر في وقت التسليم، ويؤدي الجهل للمنازعة لتفاوت الأغراض(٢).

ويبدو ترجيح القول الأول، فإن اتفق المتعاقدان على مكان التسليم وجب العمل به، فإن لم يعينا المكان فلا مانع من اعتبار مكان العقد مكانا للإيفاء، لأن سكوتهما دليل على رضاهما بتسليم المسلم فيه في محل العقد، وقياسا على بقية العقود.

رابعاً ـ ما يجوز السلم فيه وما لا يجوز:

اتفق الفقهاء على مشروعية السلم في المكيلات والموزونات، لأنها يمكن ضبطها، وتتوفر فيها الشروط السابقة، وهي شائعة اليوم، وكثيرة ويتعامل الناس فيما يكال ويوزن، لقول النبي ﷺ في حديث ابن عباس السابق «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم».

كما اتفقت المذاهب الأربعة على جواز السلم في المزروعات والعدديات المتقاربة «لأنه يمكن ضبطهما كالمكيلات والموزنات التي وردت في الحديث

---

(١) بدائع الصنائع ٧/٣٢٧٦، ٣١٧٧، فتح القدير ٥/٣٤١، المبسوط ١٢/١٢٨، حاشية الدسوقي ٣/٢٢٢، المغني ٤/٢٢٦، مغني المحتاج ٢/١٠٤، كشاف القناع ٣/٢٩٢.

(٢) بدائع الصنائع ٣١٧٦، ٣١٧٧، مغني المحتاج ٢/١٠٤، المهذب ١/٣٠٧، الروضة ٤/١١ـ١٢، المغني ٤/٢٢٦، فتح القدير ٥/٣٤١، المبسوط ١٢/١٢٧، حاشية ابن عابدين ٥/٢١٥

للعلة الجامعة بينهما وهي الضبط ورفع الجهالة بالمقدار، وإن الحديث خص المكيلات والموزونات بالذكر لشيوعهما وكثرة السلم فيهما، وإن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، فيقاس عليهما كل ما هو مضبوط على وجه يرفع الجهالة الفاحشة المؤدية إلى المنازعة.

هذا هو المبدأ العام، ولكن الفقهاء اختلفوا فيما وراءه من جهة، واختلفوا أحيانا في بعض الأشياء هل يكفي أن تضبط بالوصف مع الوزن أو الكيل أم لا؟ فمن ذلك السلم في الحيوان الذي منعه الحنفية، وأجازه الجمهور، وينطبق ذلك على الطيور والدواجن والأسماك كما وقع الخلاف في السلم في الثياب، والخبز، واللحم مع العظم وغيره، وأرى إمكان التوسع في جواز السلم في عصرنا الحاضر في كل ما يضبط ويحدد وصفه لمنع المنازعة عند التسليم، وهذا سهل مع التقدم العلمي والتقني في ضبط الأشياء ودقة وصفها، مع الأخذ بأوسع المذاهب في ذلك، رفعا للحرج، وتيسيرا على الناس، والاستفادة مما كتبه الفقهاء، مما لا مجال للتوسع فيه الآن(١).

خامساً ـ حكم السلم وآثاره:

يقتضي عقد السلم أن ينتقل ملك رأس المال إلى المسلم إليه وأن ينتقل ملك المسلم فيه المؤجل إلى رب السلم (المشتري)، ولذلك يقوم رب السلم بتسليم رأس المال في مجلس العقد عند جمهور الفقهاء إلى المسلم إليه، وله حق التصرف فيه كما يشاء.

أما رب المسلم فإن ملكيته للمسلم فيه غير تامة، لأنه ما زال في ذمة المسلم إليه، ولأنه غير متعين.

هذا هو حكم السلم الأصلي، ويتعلق به بعض الأمور التي ترجع إلى الطرفين وقد بحثها الفقهاء ونشير إلى أهمها.

---

(١) بدائع الصنائع ٧/٣١٦٢ وما بعدها، فتح القدير ٥/٣٢٧، وما بعدها، المبسوط ١٢/١٣١، حاشية ابن عابدين ٥/٢١١، الشرح الصغير ٣/٢٦٦ وما بعدها، حاشية الدسوقي ٣/٢٠٧، الروضة ٤/١٨ وما بعدها، مغني المحتاج ٢/١٠٧، المغني ٤/٢٠٧، وما بعدها، كشاف القناع ٣/٢٧٦، الفقة الإسلامي وأدلته ٤/٦١٥.

١ ـ التصرف بالمسلم فيه قبل قبضه:

قال جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة: لا يجوز بيع المسلم فيه قبل قبضه من رب السلم، لحديث حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله، إني رجل أبتاع هذه البيوع وأبيعها، فما يحل لي منها وما يحرم؟ قال. «لا تبيعنَّ شيئاً حتى تقبضه»(١)، وأخرج البخاري ومسلم عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما إن زيد بن ثابت قال له: «إن رسول الله نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم»(٢)، وروى مسلم أن النبي ﷺ قال: «من اشترى طعاما فلا يبيعه حتى يكتاله»(٣).

لكن يجوز لرب السلم (المشتري) أن يعقد سلما موازيا جديدا دون أن يربطه بالسلم الأول(٤).

وقال المالكية: يجوز بيع المسلم فيه قبل قبضه إلا إذا كان طعاما فلا يجوز، واستدلوا على منع ذلك في الطعام بما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر، رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعاما فلا يبيعه قبل أن يقبضه»(٥)، وما رواه أحمد ومسلم عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه»(٦) فالرسول ﷺ

---

(١) رواه الإمام أحمد ٣/٣٠٢.

(٢) صحيح البخاري ٣/ ٧٥٠، ٧٥١، صحيح مسلم ١٠/ ١٦٨ وما بعدها.

(٣) صحيح مسلم ١٠/ ١٦٩.

(٤) فتح القدير ٥/ ٣٤٥، المهذب ١/ ٣٠٨، المغني ٤/ ٢٢٧، درر الحكام ٢/ ١٩٦، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٧.

(٥) صحيح البخاري ٢/ ٧٥١، صحيح مسلم ١٠/ ١٦٩، ١٧٠.

(٦) صحيح مسلم ١٠/ ١٧٢، وانظر جامع الترمذي ٤/ ٥١٢ـ٥١٣.

نهى عن بيع الطعام قبل استيفائه، فيدخل فيه السلم بالطعام، أما بيع المسلم فيه قبل قبضه في غير الطعام فاستدلوا بما رواه ابن عمر قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير، وآخذ بالدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها»(١)، وأخرج البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر باع للنبي ﷺ بكرا صعبا... فقال النبي ﷺ: هو لك ياعبد الله بن عمر، تصنع به ما شئت»(٢) فالرسول تصرف بالهبة قبل القبض(٣).

وقال ابن تيمية وابن القيم: يجوز بيع المسلم فيه قبل قبضه لمن هو في ذمته بثمن المثل أو دونه، لا أكثر منه، حالا، وهو قول ابن عباس ورواية عن أحمد(٤).

وأخذ القانون المدني الأردني برأي المالكية، فنصت المادة ٥٣٥ منه أنه «يجوز للمشتري أن يتصرف في المبيع المسلم فيه قبل قبضه» واعتمد في ذلك على المادتين ١١١ و١١٣ من تقنين الفقه على المذهب المالكي(٥).

٢ ـ إبدال المسلم فيه بغيره والحوالة عليه:

اختلف الفقهاء فيما إذا كان يجوز للمسلم أن يأخذ شيئا من غير جنس المسلم فيه بدلا عنه على قولين:

فقال جمهور الفقهاء: لا يجوز أن يبدل المسلم فيه بغيره مطلقا، سواء

---

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي، وفيه سماك بن حرب ضعيف (جامع الترمذي ٤/٤٤٣).

(٢) صحيح البخاري ٢/٧٤٥ رقم ٢٠٠٩.

(٣) بداية المجتهد ٢/١٢٥.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/٥٠٣ وما بعدها، تهذيب سنن أبي داود ٥/١٥٢ وما بعدها.

(٥) المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني ٢/٥١٨.

أكان المسلم فيه موجوداً أم معدوما، لما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره»(١).

وقال المالكية: لا يجوز استبدال المسلم فيه إن كان طعاما، لأنه لا يجوز بيع الطعام قبل قبضه عندهم، كما سبق، ويجوز إبدال غير الطعام بغيره بشرط أن يعجل البدل ويقبض في مجلس الاستبدال، وأن يكون البدل مما يجوز بيعه بالمسلم فيه مناجزة، وأن يكون البدل مما يجوز إسلام رأس المال فيه.

وقال الشافعية والحنابلة: لا يجوز أن يحيل رب المسلم برأس المال على رجل ولو كان في المجلس، وقال الحنفية، تجوز الحوالة على رجل حاضر(٢).

٣ ـ أخذ الرهن والكفيل بالمسلم فيه:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة في رواية إلى جواز أخذ الرهن والكفيل بالدين المسلم فيه مطلقا، لضمان وفاء البائع (المسلم إليه) بالتزاماته، لأن النصوص الدالة على مشروعية الرهن والكفالة عامة، فتشمل السلم وغيره.(٣)

وخالف في ذلك الإمام أحمد في رواية اختارها الخرقي، وقال بعدم جواز أخذ الرهن والكفالة بالدين المسلم فيه، وقال مثلها زفر من الحنفية في رواية عنه(٤).

---

(١) رواه أبو داود (٢/٢٤٧) والترمذي وقال: حديث حسن، وابن ماجه (٢/٧٦٦).

(٢) الروضة ٤/٤، وكشاف القناع ٣/٢٩٣، بدائع الصنائع ٧/٣١٥٣، المغني ٤/٨٨.

(٣) بدائع الصنائع ٧/٣١٥٣ـ٣١٥٤، المهذب ١/٣٠٥، كشاف القناع ٣/٢٩٣، المغني ٤/٢٣٢.

(٤) كشاف القناع ٤/٢٩٨، المغني ٢/٢٣٢، بدائع الصنائع ٧/٣١٥٤.

المطلب الثاني ـ السلم في الاستثمار والتمويل

أولاً ـ السلم والعصر الحاضر:

يحقق عقد السلم إنجازات جمة في عصرنا الحاضر، ويحقق للناس منافع، ويلبي لهم مصالحهم وطموحاتهم.

ذلك لأن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأن الشريعة الغراء إذا حرمت المعاملات الربوية وغيرها سمحت في مقابل ذلك بأشياء بديلة تكفل المصالح، وتحفظ الحقوق، وترفع الحرج، وتقيم العدالة.

وإن المصارف الربوية والإسلامية تتعامل بعقد السلم، ولو لم تستخدم اسمه الفقهي، ويتم انتفاع أصحاب الأموال عن طريقه باستثمار أموالهم مع تحقيق الأرباح، وحفظ الثروة، كما أن المحتاجين وأصحاب الحرف ينتفعون من عقد السلم، ويدفعون عن أنفسهم الفاقة، ويخرجون من حالة البؤس والشقاء إلى حالة اليسر والرخاء، ويؤمنون أعمالهم وزراعتهم وصناعتهم عن طريق السلم.

لكن يتم التعامل بعقد السلم في العصر الحاضر مع جهل الناس باسمه أولاً، وجهلهم أن الشريعة الغراء قررته قبل أربعة عشر قرناً، حتى يظنون إن هذا العقد من وليد الحضارة الغربية، مما يكشف المسؤولية الجسيمة على عاتق الدعاة والعلماء بإحياء شريعتهم، وحسن عرضها للناس.

وتستطيع المصارف الإسلامية أن تلجأ إلى عقد السلم لتمويل المشاريع العامة، وتنشيط الحركة الاقتصادية في المجتمع سواء أكانت تجارية أم زراعية أم صناعية.

ويمتاز عقد السلم باستجابته لحاجات الناس في عدة شرائح اجتماعية، سواء أكانوا من المنتجين الزراعيين أم الصناعيين أم المقاولين أم التجار، ويقدم

تمويلا لنفقات التشغيل المختلفة، ويتيح عقد السلم للمصارف تمويل الإنتاج المستقبلي للأنظمة الزراعية، والتقدم الصناعي، ويحقق للمزارعين والصناعيين والتجار وأصحاب الحرف والمهن السيولة الكافية لشراء المواد الخام، والأجهزة والمستلزمات اللازمة للنشاط الاقتصادي، فيستفيدون من التسليم الفوري للثمن للتصرف فيه.

ثانياً ـ تطبيق المصارف الإسلامية للسلم:

لجأت المصارف الإسلامية للاستعانة بعقد السلم لتحقيق نشاطها المصرفي، وبينت هيئة المراقبة الشرعية صحة بعض التصرفات، وأصدرت الفتاوى في ذلك، وأرشدت إلى آراء الفقهاء التي يمكن الأخذ بها، فمن ذلك:

١ ـ جاء في النشرة الإعلامية رقم ٣ الصادرة عن البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار نبذة عن بيع السلم، ومدى إمكانية الإتفاق على بيع بضاعة السلم قبل قبض السلم، وبيان آراء الفقهاء في المنع، وتفصيل المالكية في جوازه في غير الطعام، مع التأكيد على صحة ذلك لما جاء في المادة ٥٣٥ من القانون المدني الأردني في جوازه اعتمادا على مذهب الإمام مالك(١).

٢ ـ وجاء في الفتاوي الشرعية في كيفية تحديد الثمن في المسلم فيه ما يلي: «الأصل في بيوع السلم وجوب تحديد الثمن بين المتعاقدين عند إبرام العقد، ويجوز الاتفاق على تحديد الثمن وفقا لسعر سوق معينة لبيع السلم وقت التعاقد، ويجوز الاتفاق على تحديد الثمن وفقا لسعر السلعة الحاضرة في سوق معينة، ويجوز الاتفاق كذلك على تحديد الثمن بسعر السوق المعينة في الحالين بزيادة معينة أو نقصان، ولا يجوز الاتفاق على تحديد الثمن بسعر السوق في المستقبل»(٢).

---

(١) نشرة إعلامية رقم ٣ ص ٢١ـ٢٢ عن البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار، عمان، أحكام العقود والبيوع في الفقه الإسلامي.

(٢) نشرة إعلامية رقم ٦ الفتاوىٰ الشرعية ٢/ ٣٥.

٣ ـ بيع المسلم فيه قبل القبض والتصرف فيه:

لا يجوز بيع المسلم فيه قبل القبض، ولكن يجوز لرب السلم أن يبيع من جنس ما أسلم فيه دون أن يربط في بيع السلم ما أسلم فيه في العقد الأول، وبين ما التزم به في العقد الآخر، وهو ما سميناه سابقاً بالسلم الموازي.

ولا يجوز اتخاذ هذا العمل (الجائز) تجارة، لأن السلم أجيز استثناء من القواعد الأصلية لحاجة المنتجين، ويسدها جواز السلم كحالات فردية دون الإتجار به.

فإذا وجدت ظروف اقتصادية في بعض البلاد الإسلامية ومصلحة كبرى تدعو إلى الإتجار به في حالات خاصة دفعا لظلم واقع، جاز ذلك لهذه المصلحة الكبرى التي تقدرها رقابة هيئات الفتوى والرقابة الشرعية(١).

٤ ـ ادخال شريك في المسلم فيه:

إذا أراد المشتري بيع حصته من المسلم فيه، ويدخل شريكا خلال مدة السلم سواء بمثل ما دفع من رأس مال السلم أو بأكثر أو بأقل، فهذا ينطبق عليه حكم بيع المسلم فيه قبل القبض(٢).

ثالثاً ـ عقد السلم في المصارف:

تبين لنا أن السلم هو «بيع آجل بعاجل» فهو معاملة مالية يتم بموجبها تعجيل دفع الثمن وتقديمه نقدا إلى البائع الذي يلتزم بتسليم بضاعة معينة، مضبوطة بصفات محددة إلى أجل معلوم، ويحقق عقد السلم مصلحة كلا الطرفين.

الأول: البائع ـ وهو المسلم إليه الذي يحصل عاجلا على ما يريده من مال

---

(١) نشرة إعلامية رقم ٦ الفتاوى الشرعية ٢/٣٦.

(٢) المرجع السابق.

مقابل التزامه بالوفاء بالمسلم فيه آجلا، وبذلك يستفيد من المال لتغطية حاجته الشخصية في النفقة لنفسه وعياله، وحاجته الإنتاجية بغرض تنشيطه.

الثاني: المشتري وهو المصرف الممول الذي يحصل على السلعة التي يريد المتاجرة بها في الوقت المؤجل الذي يريده، وتنشغل بها ذمة البائع الذي يجب عليه الوفاء بما التزم به، ويستفيد المصرف من رخص السعر، لأن المبيع المؤجل في السلم أرخص من بيع الحاضر غالبا، فيأمن المصرف تقلب الأسعار.

وفي الوقت ذاته يستطيع المصرف أن يبيع سلما موازيا على بضاعة من النوع نفسه الذي اشتراه بالسلم الأول، دون الربط المباشر بين العقدين، ولكن بسعر أعلى، فيربح الفرق بين السعرين.

كما يستطيع المصرف أن ينتظر حتى يتسلم المبيع فيبيعه بثمن حال، أو مؤجل بثمن أعلى، ويتحقق له الربح المقبول(١).

رابعا ـ الخطوات العملية لبيع السلم:

أ ـ عقد بيع السلم: ويكون بين طرفين:

١ ـ المصرف: الذي يدفع الثمن في مجلس العقد، ليستفيد منه البائع، ويغطي حاجاته المالية المختلفة.

٢ ـ البائع: وهو المسلم إليه الذي يلتزم بالوفاء بالسلعة في الأجل المحدد

ب ـ تسليم وتسلم السلعة في الأجل المحدد، ويختار المصرف إحدى الحالات التالية:

١ ـ يتسلم المصرف السلعة في الأجل المحدد، ويتولى تصريفها بمعرفته ببيع حال أو مؤجل، أو بالتقسيط.

---

(١) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤١.

٢ ـ يوكل المصرف البائع ببيع السلعة نيابة عنه مقابل أجر متفق عليه، أو بدون أجر.

٣ ـ توجيه البائع لتسليم السلعة إلى طرف ثالث (شخص ثالث) بمقتضى وعد مسبق منه بشرائها (أي عند وجود طلب مؤكد بالشراء).

ج ـ عقد البيع: ويكون بين المصرف وطرف ثالث:

١ ـ المصرف الذي يوافق على بيع السلعة حالة، أو بالأجل بثمن أعلى من ثمن شرائها سلما.

٢ ـ المشتري الذي يوافق على الشراء، ويدفع الثمن حسب الاتفاق.(١)

خامساً ـ السلم في التجارة:

يساهم بيع السلم في تمويل النشاط التجاري والصناعي، ولاسيما في إنتاج وتصدير السلع والمنتجات الرائجة بشرائها سلما أو إعادة تسويقها بأسعار مجزاة(٢).

ويتعامل المصرف مع التجار عن طريق عقد السلم بأن يقوم المصرف الإسلامي بصفة رب السلم أو الممول، ويكون التاجر ـ سواء أكان فردا أم شركة مؤسسة ـ بصفة مسلم إليه، ويحصل التاجر على المال عاجلا مقابل التزامه بتسليم سلع موصوفة في وقت آجل.

ويحق للتاجر أن يتصرف بالمال الذي تسلمه بشراء المواد الأولية للسلع المطلوبة أو غيرها، كما يستطيع أن يوفي التزاماته التجارية على أن يطالب بالوفاء بالمسلم فيه، وتسليمه عند حلول الأجل، سواء كان قد اشتراه بمال السلم أم بغيره.

---

(١) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٢.

(٢) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٨.

وهنا يصبح عقد السلم مصدرا لتمويل التجار باحتياجتهم من المال العاجل لتنفيذ مشاريعهم التجارية بدلاً من اللجوء إلى الاقتراض بالربا المحرم.

ويمكن تطبيق عقد السلم على كثير من المعاملات التي تتم بين تجار الجملة الذين يتعاقدون مع أصحاب المزارع والمصانع التي تنتج ما يتاجرون به، على أن يدفعوا ثمنها مقدما ثم يستلموا هذه البضائع والمنتجات بعد مدة من الزمن.

كما يمكن أن يتم عقد السلم في حالات عقود التوريد (مقاولات التوريد) التي تتعاقد فيها الوزارة أو الشركة مع بعض المنتجين أو التجار لتوريد بضاعة معينة أو سلعة أو مواد غذائية كل يوم أو كل شهر بشرط أن يدفع الثمن كله مقدما.

أما إذا دفع بعد استلام البضائع ومعاينتها والموافقة عليها ـ كما يحدث اليوم ـ فهذا لا يدخل تحت عقد السلم، ويعد من بيع الدين بالدين المحرم شرعا.

سادساً ـ السلم في الزراعة:

يمكن للمصارف وبيوت التمويل أن تساهم في التنمية الزراعية، وتنشيط الزراعة عن طريق السلم، بأن تدفع هذه الجهات الغنية والقوية (بصفتها رب السلم) مبلغا من المال إلى المزارعين والفلاحين الصغار أو أصحاب المشاريع الكبيرة (بصفتهم المسلم إليهم) لشراء الإنتاج الزراعي الذي تحتاجه في نفقاتها وتكاليف المواد، واستثمار الأراضي وإقامة المشاريع الزراعية ضمن شروط السلم السابقة، ويستطع المزارع أن يتصرف حالا برأس المال، ويلتزم بتقديم المسلم فيه موافقا للمواصفات والشروط المتفق عليها، سواء كان من محصوله وإنتاجه، أم من محصول غيره الذي يمكن شراؤه وتسليمه.

ثم يقوم المصرف أو الممول بتسويق المحصول بسعر أعلى مما اشتراه ليحقق الربح الذي يعود عليه بالمصلحة، وبذلك تتحقق عدة أهداف.

١ ـ مصلحة المزارع في الحصول على المال، والاطمئنان إلى تسويق محصوله، دون أن يخشى حالة الكساد أو انخفاض الاسعار.

٢ ـ الربح الحلال للمصرف أو الممول بالشراء بسعر أقل، ثم البيع بسعر أعلى.

٣ ـ تحقيق الاكتفاء الذاتي، وتأمين مصلحة المجتمع والدولة، وتنمية الدخل الوطني في تشجيع المشاريع الزراعية.

٤ ـ تحقيق أهداف الخطة الزراعية التي تطمح إليها الدولة أو وزارة الزراعة في تأمين محاصيل معينة، وإحياء الأرض الموات التي وضع الشرع أحكامها منذ العهد النبوي، لزيادة الرقعة الزراعية، واستصلاح الأراضي البور، وحفر الآبار، وتوفير المياه اللازمة لزراعتها وغيرها، فتتحول الأراضي الجرداء والبور والصحاري إلى أراض خضراء تعطي الخير الوفير للناس وبقية المخلوقات.

ويقال مثل ذلك في تطبيق السلم على الحيوان لتربية المواشي والدواجن وتربية الأسماك، سواء كانت للتسمين والذبح أم للإنتاج والإكثار(١).

سابعا ـ عقد السلم في الصناعة:

يستطيع أصحاب الأموال والثروات من الأفراد والمؤسسات والمصارف أن يقوموا (بصفة رب السلم) بتقديم المبالغ المالية إلى الصناع وأصحاب المهن والحرف والعمال الحرفيين والمنتجين وغيرهم، لإقامة المصانع والمعامل وشراء الآلات ومستلزمات الإنتاج ليقوموا في مقابل ذلك بتقديم المنتجات الصناعية والسلم والآلات في مدة معينة، أو بصفة دورية (حسب الأجل المتفق

---

(١) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٤٨، وانظر بحث إحياء الارض الموات، لنا.

عليه) مقابل سعر محدد سلفا عند العقد، وغالبا ما يكون الثمن المتفق عليه معقولا ومعتدلا وقليلا إذا قورن بالثمن الذي ستكون عليه السلم والمصنوعات في وقت التسليم، بما يحقق الربح الحلال، ثم تقوم المصارف وغيرها بإعادة تسويق هذه المنتجات بمختلف الطرق الشرعية المتاحة.

من هنا تستطيع المصارف الإسلامية وبيوت التمويل، والمؤسسات المالية وأصحاب رؤوس الأموال تنمية النشاط الصناعي، وتحقيق الربح الوفير بالنسبة للجميع، وبالتالي يعود النفع والخير على المواطنين والمجتمع والدولة، كما يتحقق الاكتفاء الذاتي، ويفتح المجال أمام الاستثمار الخارجي ضمن القيود الشرعية السابقة.

ولا مانع شرعا في جميع حالات التمويل عن طريق عقد السلم من توثيق العقد أصولا، وأخذ الكفالة أو الرهن احتياطاً.

ثامناً ـ السلم في تمويل التجارة الخارجية:

يمكن الاستعانة بعقد السلم لتمويل التجارة الخارجية، بأن يتفق أصحاب الأموال أفرادا ومؤسسات ومصارف، مع تاجر أو شركة على شراء الثياب والحبوب والسلع وغيرها مما يمكن ضبطه وتحديده حسب المقاييس المحلية والعالمية، وذلك بسعر الممول باستلام البضاعة، وبيعها بسعر أعلى مما يحقق الربح والنفع.

ويمكن لرب السلم بناء على رأي المالكية أن يتصرف بالمبيع قبل استلامه، وأن يبيعه للتجار المحليين على أن يتم التسليم في وقت متفق عليه، كما يمكن في هذه الحالة لرب السلم أن يبيع البضاعة بالتقسيط وبالأسعار التي يتفق عليها.

وكانت المصارف الإسلامية تلجأ لتمويل التجارة الخارجية عن طريق عقد المراجعة(١)، فيمكن أن تستخدم عقد السلم أيضا، ويضمن الممول (رب السلم) حقه بالكفالة أو الرهن الجائزين شرعا.

---

(١) انظر نموذج اتفاقية تجارة خارجية بين البنك الإسلامي للتنمية بجدة مع طرف آخر في منشورات مجمع الفقه الإسلامي ـ محضر اجتماع أصحاب الفضيلة علماء الشريعة مع البنك الإسلامي للتنمية سنة ١٤٠٦ هـ /١٩٨٦م.

كما يمكن تطبيق عقد السلم في شراء الحاجات الموجودة بناء على قول الشافعية الذين أجازوا السلم في الحال(١).

المبحث الثاني : عقد الاستصناع

نبين أحكامه الفقهية ثم نذكر تطبيقه في الاستثمار والتمويل المصرفي وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: عقد الاستصناع فقها

أولاً ـ تعريف الاستصناع:

الاستصناع لغة، طلب الصنعة، والصنعة عمل الصانع، والصناعة حرفة الصانع(٢).

والاستصناع في اصطلاح الفقهاء هو: «طلب العمل من الصانع في شيء خاص لقاء عوض معلوم»(٣)، وعرفته مجلة الأحكام العدلية بأنه «مقاولة مع أهل الصنعة على أن يعمل شيئا، فالعامل صانع، والمشتري مستصنع، والشيء مصنوع»(٤).

وهذا يعني أن الاستصناع عقد بين شخصين يطلب فيه أحدهما، وهو المستصنع، من الآخر، وهو الصانع كالنجار والحداد، أن يصنع له شيئا معينا،

---

(١) الموسوعة الفقهية ١٩١/٢٥.

(٢) القاموس المحيط ٥٢/٣، مختار الصحاح ص ٣٧١، المصباح المنير ٤٧٦/١.

(٣) حاشية ابن عابدين ٢٢٣/٥.

(٤) المادة ١٢٤، وانظر: مرآة المجلة ٥٨/١.

المستصنع، من الآخر، وهو الصانع كالنجار والحداد، أن يصنع له شيئا معينا، بأوصاف مخصوصة، لقاء ثمن معين ينقده إياه، أو يتفقان على تأجيله، أو تقسيطه، كالاتفاق على صنع الأواني والأحذية أو الأثاث والثياب، أو السيارة والسفينة والطائرة، أو الآلات، ومما يتعامل به الناس عادة، ويكون العمل والعين (وهي المواد الأولية) من الصانع.

وصورته أن يقول شخص لنجار مثلا: اصنع لي مكتبا من خشب كذا، مع بيان جميع أوصاف المكتب التي يرغب فيها، بثمن كذا، في مدة أسبوع مثلا، فيقبل النجار بذلك، فإن كانت العين من المستصنع كان العقد إجارة.

ثانياً ـ مشروعية الاستصناع وأهميته:

الاستصناع مشروع وجائز في الفقه الإسلامي، لكن جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة قالوا بمشروعية الاستصناع قياسا على السلم، وعدّوه أحد أنواع السلم، واشترطوا فيه شروط السلم، وطبقوا عليه أحكامه، ولا يرونه عقدا مستقلا(١).

وقال جمهور الحنفية بمشروعية الاستصناع بوصفه عقدا مستقلا، وله أحكام خاصة، وأن مقتضى القياس ألا يجوز الاستصناع، لأنه بيع المعدوم، وبيع المعدوم لا يجوز، لنهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان، لأنه يؤدي غالبا إلى الاختلاف والتنازع والتخاصم بين الناس، ولا يصح أن يكون إجارة، لأنه استئجار على تحصيل عمل بشرط أن تكون المادة التي يصنع منها من حساب الصانع.

ثم قال الحنفية: يجوز الاستصناع استحسانا لتعامل الناس به من لدن رسول الله ﷺ، وتعارفهم عليه في سائر البلدان من غير نكير، والعرف أحد

---

(١) حاشية الدسوقي ٣/٢١٧، الشرح الصغير ٣/٢٨٧، المهذب ١/٢٩٧، الروضة ٤/٢٦، كشاف القناع ٣/١٥٤، العرف والعادة ص ١٣٢، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٦٣٢، الغرر ص ٤٥٧.

مصادر الفقه الإسلامي، فكان ذلك دليلا على الجواز، ويترك به القياس، وصح في السنة النبوية أن رسول الله ﷺ استصنع خاتما(١)، وحصل الإجماع العملي على جواز الاستصناع، وأن المعقود عليه في الاستصناع معدوم، لكنه محقق الوجود في العادة، فلا غرر فيه، وألحق بالموجود لمساس الحاجة إليه، فعُدَّ كأنه موجود حكما(٢).

وشرع الاستصناع لسد حاجات الناس ومتطلباتهم، فالحاجة تدعو إليه، والناس يحتاجون إلى مصنوعات خاصة من جنس مخصوص، وصفات مخصوصة، وقلما يجدون ذلك مصنوعا وجاهزا فيلجؤون إلى استصناعه، ولو لم يجز الاستصناع لوقع الناس في الحرج والجهد والمشقة، وهذا مرفوع شرعا(٣).

والاستصناع يحقق رغبات الناس، ويساعد الصانع على الإنتاج والعمل، ويدعم الحركة الصناعية، ويفيد الأفراد والمجتمع والأمة والدولة، ويحتل مكانة رفيعة في عصرنا الحاضر، وتزداد الحاجة إليه نظرا لتطور الصناعات والتقنيات تطورا كبيرا(٤).

وعقد الاستصناع قديم بين الناس، ويتزايد العمل به مع ازدياد الحرف وتقدم الصناعة، وشيوع الآلة، وكان استعماله قليلا في العصور الأولى، ثم شاع وانتشر وتعامل به الناس من غير نكير.

---

(١) أي أمر أن يصنع له (النهاية ٣/٥٧) روى البخاري، واللفظ له (٥/٢٢٠٤) ومسلم (١٤/٦٩) وأبو داود (٢/٤٠٥) والترمذي (٧/٥٠٣): إن النبي ﷺ أراد أن يكتب إلى رهط، أو أناس من الأعاجم، فقيل له: انهم لا يقبلون كتابا إلا عليه خاتم، فاتخذ النبي ﷺ خاتما من فضة، نقشه: محمد رسول الله.

(٢) فتح القدير ٥/٣٥٦، بدائع الصنائع ٦/٢٦٧٨، الغرر ص ٤٥٨.

(٣) بدائع الصنائع ٦/٢٦٧٨.

(٤) الموسوعة الفقهية ٣٣/٣٢٧.

ثالثاً ـ تكييف الاستصناع:

اختلف الفقهـاء في إعطاء الوصف الشرعي للاستصناع، فقـال بعض الحنفية: هو مـواعدة وليس ببيع، وقـال بعضهم: هو وعد غير ملـزم للصانع، وقـال بعضهم هو بيع، لكن للمشتري فيه خيـار الرؤية، وقال عـامة مشـايخ الحنفية: هو بيع خـاص باسم الاستصناع، وهو الصحيح عندهم، وقال بعض الحنفية: إن الاستصناع إجارة محضة، وقيل: إجارة ابتداء، بيع انتهاء(١).

وقـال المالكيـة والشـافعيـة والحنابلـة: هو أحـد أنواع السلم المشروع بشروطه الخاصة، فإن فقدت الشروط فهـو بيع على معدوم، وهو غير صحيح، قال البهوتي: «ولا يصح استصناع سلعة، لانه باع ما ليس عنده على غير وجه السلم»(٢).

فالاستصنـاع يجمع بين خواص عدة عقـود، فهو يشبـه السلم لوروده على مبيع غير مـوجود عند العقـد، ويشبه البيع المطلق لأن الثمن في الذمـة ولا يجب تعجيله، ويشبه الإجارة لجواز تأجيل الاجرة، وفيه بيع المواد والعمل.

رابعا ـ أركان الاستصناع وشروطه:

أركان الاستصناع عند الجمهور ستـة، وهي العاقدان، والمحل، والثمن، والإيجاب، والقبول، كالسلم.

وقال الحنفية: ركنه الصيغة فقط، فينعقد بالإيجاب والقبول.

وقـال أكثر الحنفيـة: إن محل العقـد هو العين المصنوعـة، ويأتي العمل تابعاً لها، ولا ينحصر عقـد الاستصناع فيما يصنعه البـائع بعد التعـاقد، فإن

---

(١) فتح القـدير ٥/ ٣٥٦، بدائع الصنـائع ٦/ ٢٦٧٨، معجم المصطلحـات الاقتصـادية ص ٥٣، الموسوعة الفقهية ٣/ ٣٢٦.

(٢) كشاف القناع ٣/ ١٥٤، وانظر الحاشية رقم ٦٤.

جاء الصانع بالمعقود عليه من صنع غيره، أو مما صنعه قبل العقد جاز إذا كانت العين مستكملة المواصفات المطلوبة، لأن المعقود عليه هو دين في الذمة، والمهم تحقق المواصفات للمستصنع.

وقال بعض الحنفية: إن المعقود عليه هو العمل، ولا يقبل المصنوع إلا إذا صنعه بنفسه بعد العقد، لأن كلمة الاستصناع تدل على أنه عقد على عمل فالاستصناع طلب الصنعة والعمل لغة، فلو لم يكن الاستصناع عقد عمل لما جاز أن يفرد بالتسمية(١).

ويشترط في الاستصناع خمسة شروط، وهي:

١ ـ أن يكون المصنوع معلوما، بأن يبين المتعاقدان جنس المصنوع، ونوعه، وقدره، وصفاته، ليكون معلوما علما مانعا من الجهالة المفضية للمنازعة.

فيصح الاستصناع في الأموال المثلية المضبوطة الأوصاف، كما يجوز الاستصناع في الأموال القيمية التي تصنع بمواصفات خاصة لا مثيل لها بحسب رغبة المستصنع، لكن بشرط أن ينضبط الوصف، خلافا للسلم الذي يقتصر على الأموال المثلية(٢).

٢ ـ أن يكون المصنوع مما يجرى التعامل بين الناس على استصناعه، ويتعارفونه في حياتهم كالأواني، والأحذية، والآلات، والثياب، والسيارات، والطائرات، وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان، وقد كثر ذلك في هذا العصر.

فإن كان المصنوع فيما لا يجرى تعامل الناس على استصناعه كان سلما، ويشترط فيه جميع شروط السلم، كالإنتاج الزراعي كالقمح والشعير وسائر الحبوب والفواكه واللحم، وهذا ما صرحت به مجلة الأحكام العدلية،

---

(١) فتح القدير ٥/٣٥٥، المبسوط ١٢/١٣٩، درر الحكام ٢/١٩٨.

(٢) بدائع الصنائع ٧/٣١٦٨، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٥٦.

فقالت: «كل شيء تعومل استصناعـه يصح فيه الاستصناع على الإطلاق، وأما ما لم يتعامل باستصناعه إذا بين فيه المدة صار سلما، وتعدّ فيه حينئذ شروط السلم»(١).

٣ ـ أن تكون المواد المستخدمة في الشيء المصنوع من الصانع، فإذا كانت المواد من المستصنع فإن العقد يكون إجارة لا استصناعا.

٤ ـ يشترط بيان مكان تسليم المبيع إذا كـان يحتاج إلى حمل ومصاريف نقل كالسلم، حتى لا يقع النزاع والخصام عند الاستلام.

٥ ـ اشترط الإمـام أبو حنيفة في الاستصناع ألا يكـون مؤجـلا إلى أجل يصبح معـه السلم كشهـر فإن أجـل إلى ذلك كـان سلما، ويشـترط فيـه حينئذ شروط السلم، مثل قبض البدل في المجلس، وأنه لا خيار لأحد العاقدين، ودليله أن العـاقـدين إذا حـددا أجلا فقـد اتفقـا على معنى السلم، والعبرة في العقـود للمقـاصد والمعـاني، لا للألفـاظ والمباني، وإن تحديد الأجل أمـر مستقبل ولا يستطيع الصانع الجزم بإمكان الوفاء فيه قطعا.

وقـال ابـو يوسف ومحمـد من الحنفيـة: يصـح اشتراط الأجل في الاستصناع، ولا يخرجه ذلك عن الحقيقة، ويحمل الأجل على الاستعجال، لأن العرف والعادة يقضيان بتحديد الأجل في الاستصناع، وإن تحديد الأجل ليس خاصا بالسلم، سواء كان قصيرا أم طويلا لمنع الجهالة المفضية للتنازع، وهذا ما نراه راجحا(٢).

خامساً ـ حكم الاستصناع وصفته:

إن حكم الاستصنـاع ـ بمعنى أثره المترتب عليـه ـ هـو ثبـوت ملك

---

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٣٨٩.

(٢) بدائع الصنائع ٦/٢٦٨٧، حـاشية ابن عـابدين ٥/ ٢٢٤، فتح القـدير ٥/ ٣٥٥، درر الحكام ٢/١٩٨، الفقة الإسلامي وادلته ٦/٦٣٣، الغرر ص ٣٥٨.

المستصنع في المبيع، وهو العين المصنوعة في ذمة الصانع بحسب الصفات والشروط المتفق عليها، ويثبت الملك للصانع في الثمن المتفق عليه(١).

والاستصناع عند أكثر الحنفية عقد غير لازم قبل الصنع، كما أنه غير لازم بعد الفراغ من الصنع وقبل رؤية المصنوع، ويثبت لكل من العاقدين الخيار في إمضاء العقد أو فسخه والعدول عنه، فيحق للمستصنع أن يفسخ العقد في أي وقت شاء قبل الرؤية، وله فسخه عند الرؤيا، لأنه اشترى ما لم يره، كما يثبت الخيار للصانع قبل الشروع في العمل وبعده، ما دام الشيء المصنوع في يده، ولم يقدمه إلى المستصنع، فإن قدمه سقط خياره، ولو باع الصانع لآخر ما صنعه قبل أن يقدمه للمستصنع جاز، لأن العقد غير لازم، ولأن المعقود عليه ليس هو عين المصنوع، وإنما مثله في الذمة، فإن انتهى الصانع من المصنوع على الصفة المشروطة، ورآه المستصنع، فيبقى للمستصنع حق خيار الرؤية في الأصح عند أكثر الحنفية(٢).

وقال الإمام أبو يوسف: إن الاستصناع عقد لازم، وليس لأحد العاقدين الرجوع فيه إلا برضا الآخر، وإذا توفرت فيه الشروط المتفق عليها فلا يحق للمستصنع رفضه، وأخذت مجلة الأحكام العدلية (المادة ٣٩٢) بهذا الرأي لمنع المنازعات بين المتعاقدين، ودفعا للضرر عن الصانع فيما صنع، لأنه صنعه حسب رغبة هذا الشخص، وقد لا يتفق المصنوع مع أغراض بقية الناس، وترجيحا لصفة اللزوم في العقود، ولكن إن قدم الصانع الشيء المصنوع على غير الصفة المتفق عليها ثبت للمستصنع خيار فوات الوصف(٣)، وهذا ما نراه الراجح والأنسب والموافق لمقتضى العقد.

---

(١) بدائع الصنائع ٧/٣١٦٨.

(٢) بدائع الصنائع ٧/٣١٦٨، فتح القدير ٥/٣٥٥-٣٥٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٦٣٣، الغرر ص ٤٥٨.

(٣) المراجع السابقة، أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٥٧.

سادساً ـ مقارنة بين السلم والاستصناع:

يظهر التشابه بين السلم والاستصناع بأن كلا منهما بيع المعدوم، وأنهما أجيزا للحاجة والتعامل استثناء.

لكن فرق الحنفية بين الاستصناع والسلم بعدة أمور، هي:

١ ـ أن محل العقد في السلم دين يثبت في الذمة، ولا يكون إلا في الأموال المثلية، وهي المكيلات والموزونات، والمزروعات، والعدديات المتقاربة. أما المعقود عليه في الاستصناع فهو عين، لا دين، ويجوز أن يكون المبيع في الاستصناع من الأموال المثلية، كما يجوز أن يكون من الأموال القيمية التي تصنع بمواصفات خاصة لا مثيل لها بحسب ما يريده المستصنع، بشرط أن يكون مما ينضبط بالوصف، كالأثاث، والأواني، والثياب، والآلات، والأسلحة وغيرها من المصنوعات.

٢ ـ يشترط في السلم وجود أجل بعكس الاستصناع على رأي أبي حنيفة.

٣ ـ إن عقد السلم لازم باتفاق الحنفية، أما الاستصناع فهو غير لازم عند أكثر الحنفية.

٤ ـ يشترط في عقد السلم أن يكون المعقود عليه مما يوجد مثله في الأسواق عند العقد عند الحنفية، خلافا للاستصناع فلا يشترط ذلك.

٥ ـ يشترط في عقد السلم قبض رأس مال السلم في مجلس العقد عند جمهور الفقهاء، ولا يشترط قبضه في الاستصناع، ويجوز أن يكون معجلا أو مؤجلا، أو مقسطا، ويدفع عادة عند التعاقد جزء من الثمن، ويؤخر الباقي لحين تسليم الشيء المصنوع، أو يقسط على أوقات(١).

---

(١) بدائع الصنائع ٦/٢٦٧٧، حاشية ابن عابدين ٥/٢٢٣، فتح القدير ٥/٣٥٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٦٣٥، وأدوات الاستثمار الإسلامي ص ٥٦، ٥٧.

المطلب الثاني: تطبيق الاستصناع في الاستثمار والتمويل

أولاً ـ الاستصناع والمصارف:

يقابل عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي عقد المقاولة في القانون المدني في الحالة التي يتعهد فيها المقاول بصنع شيء على أن تكون المادة منه، لكن إن تعهد المقاول بصنع شيء على أن يقدم رب العمل له المادة، ويقوم المقاول بالعمل فقط، فهذه الحالة ليست استصناعا(١).

كما يفتح عقد الاستصناع مجالات واسعة في حقل الاستثمار والقانون التجاري وأمام المصارف والممولين وأصحاب الأموال لتمويل الحاجات العامة، والمصالح التي يحتاجها المجتمع والأمة للنهوض في الاقتصاد.

ويمكن للمصرف أن يشتري بضاعة ما بعقد استصناع، وبعد أن يستلمها يبيعها بيعا عاديا بثمن نقدي معجل، أو مقسط أو مؤجل مع تحقيق ربح معين.

ويمكن للمصرف أن يعقد عقد الاستصناع بصفته بائعا مع من يرغب في شراء سلعة معينة، ويعقد المصرف عقد استصناع موازياً بصفته مشتريا، مع جهة أخرى لتصنع الشيء الذي التزم به في العقد الأول، ويمكن أن يكون الاستصناع الأول حالا، أو مؤجلا، كما يمكن أن يكون الاستصناع الموازي حالا أو مؤجلا، لأن محل العقد ـ عند أكثر الحنفية ـ هو العين المصنوعة، ويمكن للصانع أن يقدم المعقود عليه من صنعه، أو من صنع غيره.

ويكون طرفا الاستصناع كما يلي:

١ ـ طالب الاستصناع (المشتري النهائي) في العقد.

---

(١) الغرر ص ٢٦٢.

٢ ـ الصانع (البائع) الذي يتولى صنع الشيء بمقتضى عقد الاستصناع الموازي.

ويتم تنفيذ الالتزامات وحل الخلاف حسب العقد الخاص، ووفق الشروط الواردة فيه.

ثانياً ـ خطوات المصرف في الاستصناع:

ويتم العمل في الاستصناع ولدى المصرف على ثلاثة مراحل:

الأولى: عقد الاستصناع الأولي بين الطرفين التاليين:

١ ـ المشتري الذي يعبر عن رغبته بشراء سلعة، ويتقدم للمصرف بطلب استصناعها بسعر معين، ويتفق معه على طريقة الدفع معجلا أو مؤجلا أو مقسطا، ويراعى المصرف في مقدار الثمن، ما سيدفعه في العقد الموازي مع الربح المناسب.

٢ ـ المصرف الذي يلتزم بتصنيع السلعة المعينة ليسلمها في أجل محدد متفق عليه، ويراعى في الأجل الوقت الذي سيستلم فيه السلعة في العقد الموازي.

الثانية: عقد الاستصناع الموازي، ويكون بين طرفين:

١ ـ المصرف الذي يعبر عن رغبته في استصناع الشيء الذي التزم به في عقد الاستصناع الأول (وبالمواصفات نفسها) ويتفق مع البائع الصانع على الثمن والأجل المناسبين.

٢ ـ البائع الذي يلتزم بتصنيع السلعة المعينة، وتسليمها في الأجل المحدد المتفق عليه.

الثالثة: تسليم وتسلم السلعة:

١ ـ يقـوم البائع بتسليم المبيع المستصنع إلى المصرف مبـاشرة أو إلى أي جهة أو مكان يحدده المصرف في العقد.

٢ ـ يقـوم المصرف بتسليم المبيع المستصنع إلى المشتري بنفسه مبـاشرة أو عن طريق أي جهـة يفـوضها بالتسليم بما في ذلك تفـويض البـائع بتسليم السلعة إلى المشتري الذي يكون من حقـه التأكد من مطابقة المبيع للمـواصفات التي طلبهـا في عقد الاستصناع الأول، ويظل كل طرف مسـؤولا تجاه الطرف الآخر الذي تعاقد معه، ويفضل أن يكون للمصرف مندوب خاص يحضر عمليه الاستلام والتسليم(١)

ويمكن بيان بعض صور الاستصناع والاستثمار والتمويل.

ثالثا ـ الاستصناع للتمويل العقاري:

يمكن تطبيق الاستصناع لتمـويل بنـاء المسـاكن وغيرها من الحاجـات الأساسيـة للإنسـان من المباني المختلفـة والمجمعات السكنيـة والمستشفيات والمدارس والجامعـات والمعسكرات، سـواء كان التعـامل بين الأفـراد، أو بين الأفراد والمؤسسات أو بين المؤسسات نفسها.

ويجوز البيع على الخارطة (أو الهيكل) لجريان هذا التعـامل بين الناس، وتعـارفهم به، وشـدة حـاجتهم إليـه، حتى أصبح من عمـوم البلوى، على أن يراعى شروط الاستصناع، سواء كانت الجهـة المولة الدولة، أم الجمعيات أم الأفراد.

على أن يكون السعـر متفقـا عليـه ومقطوعا، وليـس خاضعـا للتكلفـة، ويكون كل من البـائع والمشتري غير ملزم بالشراء قبـل الرؤية والتخصيص، فإذا تخصص المشتري بسكن ورآه صـار ملزما إذا وافق عليـه، وجاء مطابقـا

---

(١) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٥٤.

للشروط والمواصفات المطلوبة، فإن كان مخالفا للشروط والمواصفات المتفق عليها كان المشتري غير ملزم وله حق خيار الرؤية أو خيار الوصف.

ولا مانع من الأخذ برأي الجمهور في المذهب المالكي والشافعي والحنبلي وقول محمد بن الحسن من الحنفية بمنع بيع العقار قبل القبض منعا للفساد وسدا للذرائع في المتاجرة بالمسكن والبيوت مما يزيد من مشكلة السكن، فإذا انتهى الأمر، واستلم المشترى العقار جاز بيعه، ولا مانع عند الحاجة والمصلحة من الأخذ برأي أبي حنيفة وأبي يوسف بجواز بيع العقار قبل قبضه بأن يصدر تشريع ينظم ذلك.

وكانت المصارف الإسلامية تمول بناء المساكن بطرق مختلفة، منها البيع بثمن آجل، والمرابحة للآمر بالشراء، والمشاركة المنتهية بالتمليك، والتأجير المنتهي بالتمليك، إلى جانب القرض الحسن، ويجمع بينها معنى المرابحة للآمر بالشراء، ويضاف إليه الاستصناع.

وإن التمويل عن طريق الاستصناع لبناء المساكن وغيرها هو عمل جليل، ونافع، ومفيد، ويحقق الخير والصلاح للأمة والأفراد، والمجتمع والدولة.

رابعا ـ الاستصناع للتمويل الصناعي:

يمكن تطبيق عقد الاستصناع لتشجيع الصناعات الوطنية والمحلية، ولاسيما مما يحتاجه الناس في الحياة المعاصرة مثل السيارات والآلات الزراعية والصناعية، والطائرات والقطارات والسفن وغيرها مما يمكن ضبطها بالمقاييس والمواصفات المتنوعة، ومنها الصناعات الغذائية، بدلا من استيرادها من البلاد الأجنبية ودفع ثمنها بالعملة الصعبة، مع تأمين فرص العمل لأعداد كبيرة من أبناء الأمة، وتحقيق خبرات تقنية متقدمة في هذا الإطار، ورفع مستوى المعيشة، والاعتماد على الذات(١).

---

(١) أدوات الاستثمار الإسلامي ص ٥٨.

الخاتمة: نتائج البحث

ونخلص من هذا البحث إلى عرض أهم النتائج التي وصلت إليها، وبعض التوصيات التي نرشد إليها، وهي:

١ ـ أن الشريعة الإسلامية الغراء، والفقه الإسلامي الزاخر، يكفلان مصالح الناس، ويؤمنان للبشرية صلاحها وسعادتها، ويحثان على مواكبة التطور الدائم لما فيه النفع والخير والفلاح.

٢ ـ إن عقد السلم شرع استثناء ورخصة لما ينتج عنه من منافع، ويرفع عن الناس الحرج، وكذلك عقد الاستصناع، سواء أكان جزءا من السلم أم عقدا مستقلا.

٣ ـ وضح الفقهاء بإسهاب وتفصيل أحكام عقدي السلم والاستصناع لضمان صحة التعامل، وسلامة النتائج وتجنب المشاكل والنزاع بين الأطراف.

٤ ـ إن تطبيق عقدي السلم والاستصناع في التمويل والاستثمار يساهم في التنمية الاقتصادية، ويشارك في النشاط الاقتصادي، ويدعم المشاريع، ويلبي خطط التنمية المستمرة، ويحقق تطلعات الأفراد والأمة في التمويل الدائم، والاكتفاء الذاتي، والتعاون بين مختلف الفئات، ويؤمن فرص العمل الكافية.

٥ ـ يحل عقد السلم والاستصناع محل كثير من المعاملات المصرفية الربوية التي نهى الشرع الحنيف عنها، لنتائجها المدمرة، وخطرها الآثم

٦ ـ نناشد القائمين على المصارف عامة بالتزام أحكام الشريعة الغراء، والاستعانة بالعلماء والفقهاء والهيئات الشرعية لاستمرار الأحكام

المصرفية من الفقه الإسلامي الزاخر، وتجنب المعاملات الربوية المحرمة، والصمود في وجه الهجمة الفكرية، والتنافس المعادي.

٧ ـ يجب الاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية، والغوص في بحارها، واستخراج كنوزها، وإعادة الحياة إليها، ووضعها في مجال التطبيق والتنفيذ والحياة.

٨ ـ حث العلماء والفقهاء على ممارسة الواجب الشرعي في الاجتهاد لتغطية المستجدات، وبيان الحل الشرعي لكل ما يعترض المصارف من مشاكل، وما يتطلبه عملها من حركة ونشاط ومنافسة، لتأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.

نسأل الله تعالى أن يردنا إلى ديننا رداً جميلاً، وأن يعين المسلمين على الالتزام بأحكام الشرع الحنيف، والتطبيق الكامل، ليحققوا النعيم والسعادة في الدنيا، والفوز والرضوان في الآخرة.

وقل اعملوا، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون، ونسأل الله العون والتوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين.

أهم مصادر البحث

١) أدوات الاستثمار الإسلامي، عز الدين محمد خوجه ـ نشر دلة البركة ـ جدة ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.

٢) بدائع الصنائع، أبو بكر الكاساني ٥٨٧ هـ ـ نشر زكريا علي يوسف، القاهرة، د. ت.

٣) التعريفات للسيد الشريف الجرجاني ٨١٦ هـ، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨م.

٤) تفسير القرطبي، نشر الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م. الطبعة الثالثة.

٥) التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني ٨٥٢ هـ ـ نشر عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.

٦) جامع الترمذي بشرحه تحفة الأحوزي، مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م.

٧) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ـ نشر دار إحياء الكتب العربية بمصر، د. ت.

٨) حاشية ابن عابدين ـ رد المحتار، نشر مطبعة مصطفى البابي بمصر، ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦م.

٩) درر الحكام في شرح غرر الأحكام ـ منلا خسرو الحنفي، المطبعة العامرة الزرقة بمصر ١٣٠٤ هـ.

١٠) سنن أبي داود السجستاني ٢٧٥ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧١ هـ/١٩٥٢م.

١١) الشرح الصغير على أقــرب المســالك للدردير، نشر دار المعــارف بمصر، ١٣٩٣ هـ.

١٢) صحيــح البخــــاري ٢٥٦ هـ، نشر دار القلـم ـ دمشق، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م.

١٣) صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم القشيري ٢٦١ هـ، المطبعة المصرية، القاهرة، ط١، د. ت.

١٤) الغـرر وأثره في العقـود، الدكتـور الصـديق الضرير، دار نشر الثقـافـة، القاهرة ١٣٨٦ هـ/١٩٦٦.

١٥) فتح القــدير، الكمال بن الهمام ٨٦١ هـ نشر المكتبـة التجــارية الكبرى، مصر، د. ت.

١٦) الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي ـ دار الفكر، دمشق ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.

١٧) كشــاف القناع، منصــور البهـوتي ١٠٥١ هــ، مطبعــة الحكومــة بمكة المكرمة ١٣٩٤م هـ.

١٨) المبســوط، شمس الدين السرخسي، تصــوير دار المعرفـة، بيروت، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م.

١٩) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغـة الفقهاء، الدكتور نزيه حماد ـ نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ١٤١٤ هـ/١٩٩٣م.

٢٠) المغني لابن قــدامــة ٦٢٠ هـ، نشر مكتبـة القــاهرة، مصر ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

٢١) المهذب، أبو إسحاق الشيرازي ٤٧٦هـ، مطبعــة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م.

٢٢) الموسوعة الفقهية، نشر وزارة الأوقاف، الكويت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٣) نشرة إعلامية عن البنك الإسلامي الأردني، والفتاوى الشرعية، الأردن، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٤) نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي الحنفي ٧٦٢ه، مطبعة دار المأمون، بالقاهرة، والمجلس العلمي بالهند ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.

٢٥) نيل الأوطار ـ الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، بمصر ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

مفاهيم خاطئة
في النّقد العربيّ القديم

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب*

تمهيد

تعرّض الأدب العربي ـ ولا سيما في العصر الحديث ـ لكثير من التشويه والتحريف، وداخله من الآراء والأفكار الخاطئة ما أخرجه أوكاد عن أصالته العربية، وهويته الإسلامية.

وكانت ضروب من الانحراف قد بدأت تداخل نسيج الأدب العربيّ منذ عصوره القديمة، فنحن نُحَدَّث ـ منذ العصر الجاهليّ ـ أن أمراضاً تفشّت في الشعر فأفقدته مصداقيته، وأخرجته عن طريق جادة خيّرة كان آخذاً فيها، وكان موضع احتفاء وحظوة بسببها، حتى سمقت منزلة الشاعر سموقاً رفيعاً جعلت أبا عمرو بن العلاء يصفها ـ فيما يروي عنه تلميذه الأصمعيّ ـ بقوله: «كانت الشعراء ـ عند العرب في الجاهلية ـ بمنزلة الأنبياء بين الأمم»(١)

* أستاذ الأدب والنقد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية. دبي.

١ ـ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: ١/ ٩٥.

ومن الآفات التي بدأت منذ العصر الجاهلي وظلّت تصم الشعر العربيّ أزماناً طويلة: المتاجرة بالشعر، والتكسب به، بمدح من يستحق ومن لا يستحق، والثناء على ظلمة وفسقة وأهل باطل، وهجاء أفاضل لم يرتكبوا إثماً، والتفحش في السبّ، والولوغ في أعراض الناس، والتشبيب الفاضح بالحرم والأعراض، والمبالغة، والكذب، وتزوير الحقائق، وغير ذلك.. حتى هانت منزلة الشعر والشعراء هواناً وصفه رب العالمين بقوله: ﴿والشعراء يتّبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كلّ واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾(١)

ولخّص ابن رشيق ما كان عليه الشعر وما صار إليه بقوله: «أما أكثر من تقدم فالغالب على طباعهم الأنفة من السؤال بالشعر، وقلة التعرّض به لما في أيدي الناس، إلا فيما لايزري بقدر ولا مروءة، كالفلتة النادرة، والمهمّة العظيمة.. وكان الشاعر في مبتدأ الأمر أرفع منزلة من الخطيب لشدة حاجتهم إلى الشعر في تخليد المآثر، وشدّة العارضة، وحماية العشيرة.. فلما تكسبوا به، وجعلوه طُعمة، وتولوا به الأعراض وتناولوها، صارت الخطابة فوقه. وعلى هذا كانوا حتى فشت فيهم الضراعة، وتطعّموا أموال الناس، وجَشُعوا فخشعوا، واطمأنت بهم دار الذلة، إلا من وقّر نفسه وقارها، وعرف لها مقدارها، حتى قبض نقيّ العرض، مصون الوجه، ما لم يكن به اضطرار تحلّ به الميتة. فأما من وجد البُلغة والكفاف فلا وجه لسؤاله بالشعر..»(٢)

ثم جاء الإسلام ديناً شاملاً كاملاً يصحّح ما اعوّج من الفطر، وما فسد من العقائد والأخلاق والتصورات. وكان الشعر في جملتها. لم يقف الإسلام منه ـ كما يشيع فريق ـ موقف العداء، ولم يحمله سفه طائفة من الشعراء ـ كما حمل أفلاطون من قبل ـ على استبعاده من ساحة النشاط الإنساني الجادّ،

---

١ ـ الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

٢ ـ العمدة: ١/٨٢ـ٨٣.

بل رسم له منحى جديداً مستمداً من سمو الإسلام وتميّزه. عدّه نشاطاً ذا بال ما دام هادفاً ملتزماً قيم العقيدة. قال النبيّ ـ عليه السلام ـ : «إن من الشعر حكمة»(١) وقال للشعراء الذين كانوا ينافحون الباطل، ويذبّون عن الدين: «والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل»(٢) وجعل عليه السلام ـ من ضروب الجهاد ـ الجهاد بالكلمة في صورها كافة، فقال: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه»(٣)

ومضى راشدو الأمة وصالحوها من خلفاء وأمراء وفقهاء وأدباء ونقاد في عصر صدر الإسلام ـ مستوحين روح الإسلام وأحاديث النبيّ عليه السلام في الشعر والشعراء ـ يبثون التصور الإسلاميّ الرفيع للأدب، ويحاولون إشاعته وإذاعته ما كان إلى ذلك من سبيل. وراحت القيم الإسلامية تداخل نسيج الأدب العربي، وتؤثر في لغته ومعانيه، وأخيلته وصوره، واصبح القرآن الكريم، وكلام النبيّ ـ ﷺ ـ وخطباء الراشدين والصالحين منابع ثرّة يغترف منها كثير من الأدباء في جميع العصور، وهي ظاهرة جلية لا تخطئها عين المتصفح في كلّ ما يقرأ..

ولكن انحرافا كان يداخل الشعر خاصة كلما أوغل في الزمن، بعضه من آثار الجاهلية القديمة، وبعضه من أوشاب الثقافات الجديدة التي دخلت إلى المجتمع العربي الإسلاميّ، من جراء الاحتكاك الحضاري بالشعوب والأمم الأخرى، وبعضها من تأثير تصورات وأفكار نقدية خاطئة شاعت فيه..

ولكن هذا الانحراف الذي أصاب الشعر العربيّ القديم لم يقطع صلته بالإسلام، ولم يغرّبه عن روح العربية والعقيدة. لقد ظلّ الشعر العربي ـ على

---

١ ـ سنن أبي داود: ٤/٣٠٢.

٢ ـ مجمع الزوائد: ٧/١٢٣، مصابيح السنة: ٢/١٠٩.

٣ ـ السابق نفسه.

ما داخله من أوشاب ـ حافلاً حفولاً شديداً بالروح الإسلامية والقيم العربية في جوانبه الكثيرة: الفكرية، والفنية، والشعورية. وكانت هذه الروح تتعرّض للمدّ والجزر، والجلاء والضمور، بحسب القرب من العقيدة أو البعد عنها، وبحسب فترات القوة والضعف التي تتعرّض لها الأمة.

عرف الشعر العربيّ القديم كثيراً من المجان والفسقة والمنحرفين، ممّن قالوا في الخمرة، وهتكوا أعراض النساء في غزلهم، واستبهروا بالفواحش في أقوالهم، وممّن مدحوا الجبارين، وتكسبوا بالشعر، وتملقوا أهل الباطل، واجترؤوا على قيم المجتمع وأخلاقه وعاداته، وممّن صوّروا الحقّ باطلا والباطل حقاً، وممّن تزندقوا وفسقوا، ولم يحتشموا أو يتوقروا. وأسماء هؤلاء الشعراء لا تخفىٰ على أحد..

ووقفت طائفة من النقاد وأهل الأدب تسوّغ انحرافهم، أو تلتمس لهم الأعذار، أو ـ على أضعف الإيمان ـ لا تقف في وجوههم وقفة تكبحهم وتردعهم. وإذا كان من وظائف النقد ـ ولا سيما في المجتمع المسلم ـ أن يسدّد اعوجاجاً فنياً أو فكرياً، وأن يقوّم الزلات والأخطاء، وأن يشيع تصورات فكرية وفنية سليمة تسهم في كفّ أرباب الكلمة عن الاندفاع الأحمق وراء شهوة الكلام وجموحه، إذا كان هذا كله من بعض وظائف النقد، فإن بعض النقاد العرب القدماء لم ينهضوا بهذا كما ينبغي النهوض، بل أشاعت طائفة منهم مجموعة من الآراء والمفاهيم النقدية عمّقت الصدع الذي يحدثه المنحرفون بين العقيدة والأدب، أو شجعت عليه، أو قل إنها ـ في أبسط الصور ـ لم تساهم في لأمه، أو تعميق مفهوم إسلامي للأدب.

وسنقف في هذا البحث وقفات عجلى لا نطيل فيها التلبّث عند بعض المفاهيم الأدبية والنقدية الخاطئة التي لم تلعب ـ في تصوّرنا ـ دوراً إيجابياً في تصحيح انحراف الأدب، ولم تساعد على بناء تصور سليم على النحو الذي ينشده الإسلام للأدب.

ما إن بدأ عصر التدوين، وراح العلماء يجمعون اللغة والشعر، ويؤلفون المختارات، ويرسمون الملامح النظرية للأدب، ويجتهدون في وضع القواعد والمصطلحات البلاغية والنقدية حتى بدا النموذج الجاهليّ هو النموذج الأمثل عند هؤلاء.

وإذا كان الحرص على سلامة اللغة، وتنقيتها من شوائب اللحن والفساد اللذين راحا يفشوان فيها كلما بَعُد العهد بالعصر الجاهلي، من أسباب إيثار النموذج الجاهلي، واعتقاد الكمال فيه، فإن الأمر لم يتوقف عند هذا الحدّ. ولو اقتصر الإعجاب على الشكل الفني وحده لهان الخطب - وما هو بهيّن - ولكنه عدا ذلك ليكون - عند طائفة - دعوة لاحتذاء أغراض ومعانٍ وأفكار جاهلية.

يقول الأصمعيّ في نصّ ذائع مشهور: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان. ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير - من مراثي النبي ﷺ وحمزة وجعفر رضوان الله عليهم وغيرهم - لان شعره..»(١)

ولا تهمنا الآن دلالة هذا النصّ على علاقة الشعر بالخير، وقضية الفحولة واللين؛ لأننا سنفصل القول في ذلك بعد قليل، ولكن الذي يهمنا الآن في التدليل على ما نحن فيه هو قول الأصمعيّ في أعقاب العبارة السابقة: «وطريق الشعر هو طريق الفحول، مثل امرىء القيس، وزهير، والنابغة، من صفات الدّيار والرحل، والهجاء، والمديح، والتشبيب بالنساء، وصفة الحُمر والخيل والحرب والافتخار، فإذا أدخلته في باب الخير لان».

إن هذا النصّ الهامّ الذي كثر كلام النقاد عليه في القديم والحديث لا

---

١ - الموشح ٨٥.

يُفصح عن إعجـاب بالنمـوذج الفني الجاهليّ فحسب، ولكنه يطـوي إعجـاباً بأغراض هذا الشعر ومضامينه وربطاً لها بالفحولة، حتى كأن الشـاعر الفحل لا يكون كذلك إلا إذا سلك في هذه الأغراض.

وقـد شـاع ربط فحـولة الشعـر بأغـراض معينة فيـه لدى طائفـة من الشعراء والنقاد، فهذا الفرزدق يسأله ذو الرّمه مرة: «مالي لاألحق بكم معاشر الفحول؟» فيقـول له: «لتجافيك عـن المدح والهجاء، واقتصارك على الـرسـوم والديار»(١)

ويلخّص الأخطل ذات مـرّة فحـولتـه هو وزميليـه فيرّدها إلى إجـادتهم أغراض: الخمـر، والنساء، والفخر، والمديح. سـأله سـائل: «أيكم أشعـر؟ فقال: أنا أمـدحهم للملوك، وأنعتهم للخمـر والحُمُـر - يعني النسـاء - وأمـا جـرير فأنسبنا وأشبهنا، وأما الفرزدق فأفخرنا»(٢)

وإذا حُـملت أقـوال الشعراء هذه وأمثـالها على أنها دفـاعٌ عن أغـراض يحسنونها، فما بال طائفة من النقاد تقرن الفحولة بها، وتنتقص من قدر من لا يجيد القول فيها، ولا تقرن الفحولة بالجودة الفنية، وتفتح الباب أمام الشعراء الذين خلّفـوا عهد الجاهليـة أن ينطلقوا في آفـاق جديدة من المعـاني والأفكار، والاخيلة والصور، وأن يغترفوا من نبع القيم الجديدة التي حملها الإسلام؟

والحقّ أن طائفـة غير قليلة من النقـاد القـدمـاء تبنّت الدفـاع عن هذه الأغراض الشعـرية الجاهلية، وعـدّتها من معايير تفـوق الشاعـر وتميّزه من أقرانه، واستمع إلى الفراء وهو يقول «ليس الشّاعر إلا من هجا فوضع، أو مدح فرفع، كالحطيئة والأعشى، فإنهما يرفعان ويضعان»(٣)

---

١ - الموشح: ٢٧٣.

٢ - الشعر والشعراء: ٤٦٧.

٣ - شرح شواهد المغني: ١/٣٢.

وكان يقال: «إن بيوت الشعر أربعة: فخر، ومديح، وهجاء، ونسيب»(١)

ولا شك أن معظم الأغراض التي تحمست لها هذه الطائفة من النقاد غلبت عليها النزعة الجاهلية، وداخلها من الغلو والمبالغة ما لا يقرّه الإسلام، وأصاب الشعرَ العربيَّ القديم كثير من الانحراف عن طريقها، ولا عجب لذلك أن نجد أحاديث كثيرة للنبي ـ عليه السلام ـ ترسم التصور الإسلاميّ الصحيح لهذه الأغراض، وتبيّن ما اعتورها ـ على أيدي شعراء السفه ـ من خلل وفساد.(٢)

وقد أثّرت ـ ولا ريب ـ نظرة هؤلاء النقاد في طائفة من الشعراء، فلم يتشجّعوا على المضي بعيداً في أغراض الخير، ووقر في أذهانهم ـ على نحو ما ذكر الاصمعيّ ـ أنها تليّن الشعر وتُضعفه، وأنها لا تحظى عند رواة الشعر ونقاده، وأنها تحول بين الشاعر وبين الولوج إلى عالم الفحولة قال ابن أبي الابيض: أتيت أبا العتاهية فقلت له: «إني رجل أقول الشعر في الزهد، ولي فيه أشعار كثيرة، وهومذهب أستحسنه لأني أرجو ألا آثم فيه. وسمعتُ شعرك في هذا المعنى، فأحببت أن أستزيد منه، فأحبّ أن تنشدني من جيّد ما قلت. فقال. اعلم أن ما قلتُه رديٌ. قلت: وكيف؟ قال: لأن الشعر ينبغي أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدّمين أو مثل شعر بشار وابن هرمة، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعري، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك، ولا من مذاهب رواة الشعر، ولا طلاب الغريب، وهو مذهب أشغف الناس به الزّهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرِّياء والعامة، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه، فقلت: صدقت»(٣)

وإذا كنا لا ننكر أن كثيراً من أغراض الشعر الجاهلي ذو منزع خلقي، وتتجلى فيه قيم عربية أصيلة، ومعان نبيلة جليلة، وهي ـ زيادة على نضج

---

١ ـ وفيات الأعيان: ١/ ٣٢١.

٢ ـ انظر كتابنا النظرة النبوية في نقد الشعر: ٤٣ ـ ٥٦.

٣ ـ الأغاني: ٤/ ٧٠.

الأدوات الفنية فيه ـ من جملة الأسباب التي قد تحمل الناقد العربيّ القديم على الإعجاب به واصطفائه، فإننا لا ننسى أن كثيراً من المعاني التي وردت في أغراض المديح، والفخر، والهجاء، كانت ذات نزعة جاهلية واضحة لا تسوّغ الإعجاب المفرط به، أو عدّ هذه الأغراض الرئيسة فيه عُمُد الشعر العربي وأركانه في كلّ العصور، وتجريد الشاعر من الفحولة إذا لم يتقنها.

وهكذا كانت نظرة طائفة من النقاد العرب القدماء ـ ولا سيما اللغويون والنحويون منهم ـ إلى الشعر الجاهلي، ومنحه أفضلية مطلقة سبباً في تثبيت «القيم الفنية التي سادت الشعر الجاهلي، من غير تنبّه إلى قضية التحَول الحضاري الذي أوجده الإسلام، وصارت القصيدة الجاهلية مقبولة مهما كان مضمونها.. وكانت النتيجة أن غابت قضية التحول من الجاهلية إلى الإسلام من ميدان النقد تماماً، وألا يتجه أحد لضرورة تمثل الشعر لهذا التحول الحضاري الجديد في الإسلام»(١)

فتور الحماسة للتجديد

كان اصطفاء النموذج الجاهلي، ومنحه أفضلية مطلقة على ما سواه، وعدّه المثال الذي ينبغي أن يحتكم إليه كلّ شعر، سبباً في رسوخ هذا النموذج، وفي بطء التطور والتجديد في حركة الشعر العربيّ. وقد أظهرت طائفة من النقاد عصبية عجيبة له، فلم ترو غيره، ولم تحتجّ بسواه، بل نظرت إلى ما استحدث من الشعر نظرة رفض واستنكار.

قال الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء. «جلست إليه ثماني حجج فما سمعته يحتجّ ببيت إسلامي»(٢)

---

١ ـ مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: ١١٤.

٢ ـ فحولة الشعراء: ١٣.

وكان يقـول عن الأخطل: «لو أدرك الأخطل من الجاهلية يوماً واحـداً ما قدّمتُ عليه جاهلياً ولا إسلامياً»(١)

وسئل الأصمعيّ عن جـرير والفرزدق والأخطل فقال: «هؤلاء لـو كانوا في الجاهلية كان لهم شأن، ولا أقول فيهم شيئاً لأنهم إسلاميون»(٢)

ونسب ابن الأعرابي الفضل كلّه إلى الشعر القديم، وجرّد الحديث من أية ميـزة، فقـال: «إنما أشعـار هؤلاء المحـدثين ـ مثل أبي نواس وغيره ـ مثل الريحان، يُشم يوماً ويذوي فيرمى به. وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً»(٣)

وكان يقول عن أبي تمام الذي جـدّد في كثير من جوانب الشعر في العصر العباسي: «إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل»(٤)

وكـان أبو عبيـدة يقـول: «مـا حفظت شعـراً لمحـدث إلا قـول أبي نواس:...»(٥)

وعلى العموم، إذا جـاوزنا طائفة اللغـويين والنحويين الذين انطووا على عصبية عجيبـة لكلّ ما هو قديم، ومضينا إلى النقـاد الحقيقيين، وجدنا هؤلاء ـ من غير شك ـ أكثر إدراكـاً لطبيعة التحوّل الذي أصاب الشعـر العربيّ بسبب التحول الحضاري الذي آل إليـه المجتمع كلّه، ولذلك نراهم يعترفون بالنموذج الحديث، ويحاولون روايتـه، وتُؤثر عنهم مجمـوعـة أقـوال نظرية توحي أن المعيار الفني وحده هي الذي ينبغي ان يكون حكماً فيصلاً بين القديم والحديث

---

١ ـ السابق نفسه.

٢ ـ السابق: ١٢.

٣ ـ الموشح: ٣٨٤.

٤ ـ السابق: ٤٦٥.

٥ ـ العمدة: ٢/١٢١.

من الشعـر وليس المقياس الزمنـي، وأنه ينبغي أن ينظر بعين النَّصفة إلى كـلا الفريقين، فيعطى كلّ ما يستحق. وعلى أن هذا كان من الناحية النظرية فحسب، وأما مـن الناحية العملية فقـد كانت طـائفة من هؤلاء النقـاد الحقيقيين واقعة تحت تأثير القديم، تنطوي على إعجـاب مطلق به، وأنه هو النموذج الأمثل الذي ينبغي أن يحتـذيه المتأخرون ولا يخرجـوا عليـه، فابن قتيبـة مثلاً حـاول أن ينصف المحدثين، وقـال: إن الشعر ليس مقصوراً على قـوم دون قوم، والعبرة بالجودة لا بالزمن، وهي قد توجـد في القديم والحديث، ولكنه ظلّ محافظاً كلَّ المحافظة على أسـاليب القصيدة الجاهليـة، داعياً المحـدثين إلى التزامهـا، وعدم الخروج عليهـا، فبعـد أن تحدَّث ـ في مقـدمـة الشعـر والشعـراء ـ عن منهج القصيدة الجاهلية قال: «الشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب، وعدل بين هذه الأقسام»(١)

وابن رشيق تعـاطف مع المحـدثين تعـاطفاً شـديداً، وقـرّر انه لا فضل للمتقدمين عليهم بسبب السبق فحسب. لأن «السَّبق والشرّف معاً في المعنى على شرائط نأتي بها فيما بعـد»(٢) ولكنه مـا يلبث أن يقـول. «إنما مثل القـدمـاء والمحـدثين كمثل رجلين: ابتدأ هذا بناء فأحكمـه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشـه وزينه، فـالكلفـة ظاهـرة على هذا وإن حسُن، والقـدرة ظاهرة على ذلك وإن خَشُن»(٣) وهو نص أقل ما فيه من إيثـار المتقدمين أنه يعدّهم الأصل، وينظر إلى نماذجهم على أنها تمثل الإحكام والإتقـان، وأمـا المحـدثون فليس لهم إلا فضل الزينة والزخرفـة، وذلك عَرَض لا يقـاس بالجوهر، وشتان بين الإحكام والتكلّف.

ولسنا بسبيل الوقوف الطويل عند قضية القديم والحديث لأن هذا ليس من شأن هذا البحث، وإنما حسبنـا أن نشير ـ في هذه الوقفـات العجلى ـ إلى أن

---

١ ـ الشعر والشعراء: ٧٦/١.

٢ ـ العمدة: ١١/١.

٣ ـ السابق: ٩٢/١.

آراء طائفة من النقاد العرب القدماء ـ حتى الذين أظهروا تعاطفاً مع الشعر الحديث ـ كانت سبباً ـ مباشراً أو غير مباشر ـ في ترسيخ أقدام النموذج القديم، ولا سيما الجاهلي منه، والوقوف في وجه التحديث الجادّ الذي يسمح بتحول حضاري يُستفاد فيه ـ بشكل خاص ـ من القيم الجديدة التي جاء الإسلام يدعو إليها في مختلف مناحي الحياة..

ونستطيع في قضية «القدم والحداثة» أن نستقصي مجموعة من الآراء النقدية التي ذاعت، وكان لها أثر سلبي في كبح عجلة الشعر العْربيّ، وسدّ المنافذ أمامه فلا ينطلق في آفاق تجديدية أرحب وأعمق. ومن هذه الآراء.

١ ـ النظر إلى الشعر القديم ـ ولا سيما الجاهليّ ـ على أنه النموذج الأمثل ـ كما ذكرنا ـ في الشكل والمضمون، ومن ثمَ قياس الحديث به، ومنحه من الحظوة والقبول بمقدار ما فيه من تقليد لهذا النموذج، واقتراب منه. ومن ثم راحت تقنّن رسوم الشعر ـ في المبنى والمعنى ـ وتوضع بين أيدي الشعراء المحدثين رواسمَ للمحاكاة (صنيع ابن طباطبا)

وما أكثر ما ردّد الآمدي مثلاً نظير العبارة التالية: «هذا ليس على طريقة العرب ولا مذاهبهم، وإذا اعتمد الشاعر الإبداع فمن سبيله ألا يخرج عن سنن القوم»(١)

٢ ـ فكرة استنفاد القدماء للمعاني، مما يجعل الشعر الحديث في أزمة حادة لا ينقذه منها إلا اجترار هذه المعاني ولكن بصياغة جديدة(٢)

٣ ـ الحكم على شعر المحدثين ـ من حيث المعنى، والشكل، والتصوير أحياناً ـ بمعايير القديم، فأبو هلال العسكري مثلا رفض بعض صور المحدثين

---

١ ـ الموازنة: ١/٥٢٣، وانظر أمثلة أخرى في: ١/١٧٨، ١٩٩، ٢٠٠، وانظر كتابنا قضية عمود الشعر: ١٣٠.

٢ ـ انظر تفصيل الكلام في هذه المسألة في كتابنا «قضية عمود الشعر» ٤٨ ـ ٥٢.

وعابها بناء على نظرة المتقدمين إلى وظيفة التشبيه «في إخراج المعنوي إلى الحسيّ» وقال: قد جاء في أشعار المحدثين تشبيه ما يرى بالعيان إلى ما ينال بالفكرة، وهو رديءٌ»(١)

وهكذا كان لهذه الآراء ونظائرها تأثير سلبي في تبطيء حركة التجديد في الشعر العربي، وتقوقعه في الأطر القديمة التي عدّها الأطر المثالية، غير محاول ـ في نماذج غير قليلة منه ـ أن يمد عينيه إلى آفاق أرحب تفرضها طبيعة التطور الحضاري والقيم الإسلامية الثرّة.

العلاقة بين الشعر والدين

وعلى أنّ من أخطر المفاهيم التي لم تساعد على تعميق تصوّر إسلامي نقدي للأدب ما شاع بين بعض النقاد العرب القدماء ـ لأسباب مختلفة ليس هنا مجال تفصيل القول فيها ـ من سوء فهم لطبيعة العلاقة بين الشعر والدين، أو الشعر والأخلاق، أو الشعر والالتزام بشكل عام.

وتواجهنا في هذا السياق مجموعة من الآراء نرصد أبرزها فيما يأتي:

١ ـ رأي يعدّ الشعر ـ بطبيعته ـ نشاطاً دنيوياً لا علاقة له بأغراض الخير والعقيدة، وإن جودته الفنية مقرونة بمجانبة هذه المعاني، فاتصال الشعر بالدين حيْف عليه، يليّنه ويضعفه، وعليه ـ كي يتجنب هذا اللين ـ أن يأخذ في الأغراض الدنيوية التي ذكرها الأصمعيّ، وهي التي عرفها الشعر الجاهلي: كالمديح، والهجاء، والفخر، والتشبيه، ووصف الدّمن والأطلال والخمر والحُمُر، وما شاكلها. وقد مثل الأصمعي هذا الرأي في قوله الذي عرضنا له عند الكلام على اصطفاء النموذج الجاهلي، سواء أكان هذا الرأي

١ ـ كتاب الصناعتين: ٢٤٢.

توصيفا لوضع شعري يراه هذا الناقد وهو ضعف الشعر الديني ـ من وجهة نظره ـ ممثلاً في شعر حسان، أم كان رأيا تنظيرياً، وهو أن الشعر يلين إذا دخل في أغراض الخير:

والحقّ أنّ الأصمعيّ مقتنع على ما يبدو بضعف شعر حسان الإسلاميّ، ولكنه مضطرب في التعليل، فهو يرجعه مرّة إلى أخذه في أبواب الخير، كما في النصّ الذي مرّ معنا، وكما في قوله: «شعر حسان في الجاهلية من أجود الشعر، فقطع متنُه في الإسلام لحال النبيّ ﷺ»(١) ولكنه يرجعه في مرّة أخرى إلى ما حُمل عليه من الشعر الذي لم يقله. قال الأصمعي: «حسان بن ثابت أحد فحوَل الشعراء. فقال له أبو حاتم: تأتي له أشعار ليّنة، فقال الأصمعيّ: «تنسب إليه أشعار لا تصحّ عنه»(٢) وإلى ذلك ذهب ابن سلام، فقال عن حسان: «حمل عليه ما لم يحمل على أحد.. وضعوا عليه أشعاراً كثيرة لا تنفى»(٣)

وعلى العموم، فرأي الأصمعي ـ سواء أكان توصيفاً أم تنظيراً ـ في أن الشعر يلين في الأغراض الدينية، وجد صدى عند بعض النقاد، ولكنه أخذ بعداً آخر في التعليل؛ إذ ردّه قوم إلى ارتباط الشعر أصلاً بالكذب، والدين يحجز عن الكذب.

قال بعض النقاد في وصف الشعر: «إنه مؤسس على المحال، مبني على تزوير المقال. ولأجل ذلك إذا سلك الشاعر المطبوع مسلك الزهد، وخرج عن طريق الهزل إلى طريق الجدّ غاض رونق قوله وماؤه، ونقصت طلاوة شعره وبهاؤه، حتى إذا أفرط في المحال وأغرق، وقال ما لا يمكن أن يتوهم أو يتحقق، عُدّ من أهل الصناعة، وشُهد له بالتقدم والبراعة»(٤)

---

١ ـ الشعر والشعراء: ٣٠٥.

٢ ـ الاستيعاب ١/٢٤٦

٣ ـ طبقات فحول الشعراء: ١/٢١٥.

٤ ـ الاستيعاب ١/٢٤٦، ألف باء: ١/٦٥.

وقيل إنّ حسان نفسه ذهب هذا المذهب في ربط الشعر بالكذب والغلو، إذ سأله سائل: لان شعرك أم هرم بالإسلام يا أبا الحسام؟ فقال: «إنّ الإسلام يحجز عن الكذب، أو يمنع من الكذب، وإن الشعر يزينّه الكذب» وفسرّ بعضهم قول حسان قائلاً: «يعني أن شان التجويد في الشعر الإفراط في الوصف، والتزيين بغير الحق، وذلك كله كذب»(١)

وهكذا قادت النظرة الضيقة إلى طبيعة العلاقة بين الشعر والدين، أو الشعر وأغراض الخير، إلى ربط الشعر بالكذب، كما سوف نرى في فقرة أخرى.

٢ ـ وهنالك طائفة من النقاد العرب لم تدخل معايير العقيدة والأخلاق في تقدير الشاعر، وإنزاله مُنْـزَله الفنيّ، ورأت أن الحكم على الشعر والشاعر لا يكون بالمقاييس الدينية أو الخلقية، بل بالمقاييس الفنية وحدها، فلا كفر ينقص من منزلة الشاعر، ولا إيمان يزيد فيها.

قال الجرجاني ـ في معرض موقفه العام في التوسط بين أبي الطيب وخصومه الذين راحوا يرمونه بكل مثلبة، ومنها الطعن على شاعريته بسبب سوء معتقده ـ «لو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يُمْحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويُحذف ذكره إذا عُدّت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر. ولوجب أن يكون كعب بن زهير، وابن الزبعرى، وأضرابه، ممّن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بُكماً خرساً، وبكاء مفحمين، ولكن الأمرين متباينان. والدين بمعزل عن الشعر»(٢)

وتبع العميديُّ الجرجانيَّ في ذلك، فقال في المتنبيّ: «لا أتهالك في مدحه تهالك من يتعصب له تقليداً، ويغلو فلا يجعل بينه وبين هؤلاء الفضلاء أمداً

---

١ ـ السابق نفسه.

٢ ـ الوساطة: ٦٤.

بعيداً. ولا أطعن أيضاً في دينه ونسبه، ولا أذمّه لاعتقاده ومذهبه، وكيف يسوغ لي أن أثلبه لإلحاده، أو أعيبه لسقوط آبائه وأجداده، وأنا أتحقّق أن أكثر من يستشهد بأشعارهم المشركون والكفار والمنافقون والفجار، ومنهم اللُّكْن والفصحاء والهجناء والصُّرحاء. والأدب يجعل الوضيع في نسبه رفيعاً، كما أن الجهل يصيّر الرفيع في منصبه وضيعاً. والمتنبي كان يفتخر بأدبه لا بنسبه، ويعتدّ بفضله لا بأهله، ويتطاول على أهل زمانه بفصاحة لسانه وبضرابه وطعانه، لا بتوحيده وإيمانه»(١)

وكان الصولي قد سلك هذا المسلك قبلهما جميعاً في موطن دفاعه عن أبي تمام، الذي اتهمه قوم بسوء العقيدة، وتوسّلوا بذلك إلى الطعن في شعره، فقال الصّولي معبراً عن موقفه النقدي من هذه المسألة:

«ادّعى قوم عليه الكفر بل حقّقوه، وجعلوا ذلك سبباً للطعن على شعره وتقبيح حسنه. وما ظننت أن كفراً ينقص من شعر، ولا أن إيماناً يزيد فيه» ثم نفى عنه هذه التهمة كلّها بقوله: «فكيف يصحّ الكفر عند هؤلاء على رجل شعره كلّه يشهد بضد ما اتهموه به»(٢)

ومن الواضح أن الحكم النقدي عند هؤلاء النفر مستقل عن الارتباط بعقيدة أو دين، وهم يتعاملون مع فنية العمل الأدبيّ وحده، وعندهم إن إيمان الشاعر أو كفره لا يقدّمان أو يؤخران في الحكم على منزلته الشعرية، وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ الرضى عما يقوله الشّاعر في هذا المنحى من القول، فالحق أننا لا نجد ناقداً ـ على مذهب هؤلاء أو غيرهم ـ أظهر الرضى عن شعر تزندق فيه قائله، أو كسر القيم الدينية، بل كان هذا الضرب من الشعر مستقبحاً عند الجميع (٣)، فهو لا يمثل عندهم أيّ لون من ألوان التمرد العقديّ، أو

---

١ ـ الإبانة عن سرقات المتنبي: ٢٤.

٢ ـ أخبار أبي تمام: ١٧٥.

٣ ـ انظر بحثنا «الاتجاه الديني والخلقي في النقد العربي التطبيقيّ للشعر» ص ١٥٨. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية (العدد: ١١).

التجديف الديني، أو دعوة إلى ذلك، على نحو ما قد نجده في بعض الاتجاهات الأدبية الحديثة.

وهكذا يبدو واضحاً ما في هذه الأحكام النقدية من تجاوز مبالغ فيه لدور القيم الدينية والخلقية في تقويم الشاعر، والحكم على مكانته الفنية، وهو إفراط قد يكون ممّا حمل عليه إفراط قوم في الانتقاص من شاعرية الشاعر بسبب سوء عقيدته، واتخاذ مثل هذه التهمة ـ التي لا أصل لها أحياناً ـ ذريعة للطعن فيه، والإزراء بشعره. وهكذا قد يحمل التطرف على التطرف، والغلو على الغلو..

كما أن احتكام هذه الطائفة من النقاد إلى احتجاج اللغويين والنحاة بشعر الجاهليين والكفرة والاستشهاد به غير مسوّغ، وذلك أن الاحتجاج بشعر هؤلاء النفر سببه ـ كما لا يخفى ـ فصاحة لغتهم، وخلوها من الهجنة والفساد اللذين عرفا في لغة المحدثين، وهو لا يعني الرضى بعقائدهم، فأولئك لم تبلغهم رسالة، ولم يعتنقوا الدين، فلا يُتَصَوَّر عقلاً أن نحاسبهم إلى القيم الفكرية والعقدية التي نحاسب إليها الشعراء المسلمين. وقياس أبي نواس، أو أبي تمام، أو أبي الطيب، بامرىء القيس، أو كعب بن زهير وعبد الله بن الزبعرى قبل إسلامهما، قياس ضالّ، ولا يمكن أن يُرضى من المسلمين بمثل ما رُضي من الجاهليين والكفرة والوثنيين.

والحقّ أن خلوص الحكم النقدي على الشاعر من التأثربعقيدته أو خلقه تبلور بشكل فاقع عند أمثال الصولي والجرجاني والعميدي الذين وقفنا على أقوالهم، ولكن جذور هذا التصور موجود في أقوال عدد من النقاد الذين سبقوهم.

يقول الأصمعيّ عن الحطيئة: «كان جشعاً، سؤولاً، ملحفاً، دنيء النفس، كثير الشرّ، بخيلاً . فاسدَ الدين، وما تشاء في شاعر عيباً إلا وجدته وقلما تجد ذلك في شعره»(١)

---

١ ـ خزانة الأدب: ٢/٤٠٨.

وكان يقـول عن الطمّحان القيسي: «كـان شاعـراً مجيداً، وكـان مع ذلك فاسقاً»(١)

وصـــلاح لبيـد، وقــوة إيمانه، لا يشفعــان لـه في الحكم الفني، لا عند الأصمعيّ ولا عند أستاذه أبي عمـرو بن العلاء، فالأصمعيّ يقـول عنه: «شعر لبيد كأنه طيلسـان طبري، يعني أنه جيد الصنعة، وليس له حلاوة. فقلت: أفحل هو؟ قال: ليس بفحل. قـال أبو حاتم: وقـال لي مرّة: كان رجـلاً صـالحاً ، كأنه ينفي عنه جودة الشعر»(٢)

وكان أبو عمرو يقول: «ما أحـدٌ أحبُّ إليّ من لبيد بن ربيعة، لذكره الله ـ عز وجلّ ـ ولإسلامه، ولذكره الدين والخير، ولكن شعره رحى بزر»(٣)

وابن سـلام مثلاً لم يلتزم المعيار الديني أو الخلقي ـ على مـا يبدو ـ في إنزال الشعـراء طبقـاتهم، فـامـرؤ القيس عنده في الطبقـة الأولى، على عهـره واستبهاره بالفواحش، وكذا الأعشـى، وهما مقدّمان على النابغة وزهير، وهما ـ بتعبيره ـ متألّـهان، كما وضع الأخطل النصراني في الطبقة الأولى من شعراء الإسلام من غير نظر إلى عقيدته.

وهكذا وجـدت طائفة من النقـاد لا تحتكم إلا إلى المعيار الفني وحـده في تقدير الشعـراء، وإعطائهم مراتبهـم، وتسقط من حسبانها أي اعتبـار لمعتقد الشـاعر، أو توجّهه الفكري، وهي نظـرة لا تمثل ـ في جميع جزئياتها ـ تصوراً سلبياً للعلاقة بين الشعر والدين، أو الشعر والفكر بشكل عام.

٣ ـ وطائفة أخرى مـن النقاد سوّغت ما كان يصـدر عن بعض الشعراء من تجاوزات عقـدية، أو غلو في القول، أو فـرطات في اللســان تمسّ الخلق، من منطلق أن الكذب من طبيعـة الشعر، وأن الحقيقـة لا تُلتمس في هذا الضرب من

---

١ ـ العقد: ٦/ ٣٧.

٢ ـ الموشح: ١٠٠.

٣ ـ السابق نفسه.

القول، وأن الشعراء منضوون أصلاً تحت مظلة قـوله تعالى في سورة الشعراء ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾.

فمن طبيعة الشعر الجموح الذي قد ينفصل فيه القول عن العمل، فيُحمل كـلام الشاعـر عندئذ على أنـه لون من العبث، أو الاستهتار، أو التجوّز، الذي عرف به الشعـراء، لا على أنه مواقف فكرية، تنطلق من نية مبيّتـة أو غير مبيّتة في الاعتداء على العقيـدة، أو انتهاك حـرمة الدين، أو من كونـه معتقدات فكرية يبثها الشاعر في كلامه.

وقف أبو العـلاء عند آيات الشعراء، ثم قال: «والشعـراء مطلق لهم ذلك لأن الآية شهدت عليهم بالتحريض، وقول الأباطيل»(١)

وذكر في أكثر من موضع أن نطق اللسان لا ينبىء عند الشعراء دائماً عن حقيقة الاعتقاد، بسبب ما عرفوا به من جموح اللسـان. قال في تعليقه على أبيات لديك الجن تزندق فيها.

هي الدنيـا وقـد نعمـوا بأخـرى ... وتسويـف الظنـون على السـواف

«لعل كثيراً ممّن شهـر بهذه الجهـالات تكون طويتـه إقـامـة الشريعـة، والإرتاع برياضها المريعة، فإن اللسان طمّاح، وله بالفَنَد إسماح»(٢)

وقد فزع بعض الشعراء أحيـاناً إلى هذا التسويغ يدفعون به عن أنفسهم عندما يحسـون بالخطر، أو الغضب الاجتماعي بسبب قيم رديئة أتوا بها، من ذلك مثـلاً ما روي أن سليمان بـن عبد الملك أنكر بعض شعـر الفـرزدق الذي استبهر فيه بذكر الفاحشة، وأوشك أن يقيم عليه الحدّ، لولا أن الفرزدق اعتذر

---

١ ـ رسالة الغفران: ٤٢٦.

٢ـ السابق: ٣٤٩، وانظر نماذج أخرى من هذا القبيل في: ٤٢٠،٤٤٤، ٤٤٦، ٤٦١..

بأنه تسمّح في القـول، وادّعى ما لم يفعل، على نحـو ما وصف الله الشعـراء في قوله ﴿وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾(١)

وإذا وجدت طائفة من النقاد سوّغت تجاوزات الشاعر من مدخل الكذب، وانفصـام القول عن العمل، من غير أن يعني ذلك الرضى بهذه التجـاوزات أو استحسـانها، فإن مـوقفـا لعمـر بن الخطاب ـ رضي الله عنـه ـ من مثل هذه القضية يبدو مغايراً، بلغ أبا حفص قول النعمان بن عدي والي ميسان:

فمن مبلـغُ الحسنـاء أن حليلهـا بميسـانَ يُسقَى من زجاج وحنتمِ

فعاتبه، وأشخصه إليـه، وساءله، فقال النعمان. «والله يا أمير المؤمنيين مـا شربتها قط، ومـا ذاك الشعر إلا شيء طفح على لسـاني» فأدرك عمر قـول النعمان، وأن الشعر يطفـح على اللسان، ويندفع صـاحبه إلى القول أحيـاناً بلا وعي، غير مقـدِّر ـ في غمرة هذا الطفح ـ خطورة مـا يقول. قـال عمر للنعمان: «أظن ذلك»(٢).

وفي رواية أن النعمان قال لعمر: «يا أمير المؤمنين ما فعلت شيئا مما قلت، وإنما كان فضلة من القـول، وقد قال تعالى: ﴿والشعـراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمـون. وأنهم يقولون مـالا يفعلون﴾ فقال له عمـر: «أما عذرك فقد درأ عنك الحدّ، ولكن لا تعمل لي عملاً وقد قلت ما قلت..»(٣)

وإذا كان عمـر أسقط عن النعمان حدّ الخمـر، لأن القول لا يُثبت العمل، فإنه ـ بحسّـه الإسـلاميّ العميق ـ لا يمكـن أن يسكت عن قـول يجافي الدين، سـواء أصـاحبـه عمل أم لا، ولا يمكن أن يُسَـوَّغ عنده تحت مسمىّ الكذب أو إفـلات اللسان، فـالكلمة مسـؤولية، والفن وعي وإدراك، وهو إمسـاك بأعنة

١ـ الكشاف: ٣/ ٢٧١.

٢ـ كنز العمال: ٢/ ٨٤٣، وانظر دراستنا لهذا النص في كتـابنا «شخصيـات إسـلاميـة في الأدب والنقد» ص ٢٦ ـ ٢٧.

٣ ـ تفسير القرطبي: ١٣/ ١٤٩.

الألفاظ والمعاني فلا تجمح ولا ترمح، ولـذلك قال عمر للنعمان: «أظن ذلك، أما والله لا تعمل لي عملاً ما بقيتُ وقد قلت ما قلتَ».

وهكذا دخلت فكرة ارتبـاط الشعـر بالكـذب والغلو من أوسع الأبواب، وصـار لرأي «أعـذب الشعر أكـذبه» نقـاد يدافعـون عنه. قـال ابن وكيع عند الحديث عن الإغـراق: «هذا باب يسميـه المحـدثون الإغـراق، ويسمَّـى الغلو، وطائفة من الأدباء يستحسنونه ويقولون: أحسن الشعر أكذبه»(١).

وقاد ذلك إلى أن تترسـخ عن الشعر فكرة أنه نشـاط غير جاد، وهو أقرب إلى الهزل والعبث، لا يُنْشَـد فيـه حق أو صـدق، ولا يُطلب منه ذلك أصـلاً، بل حسب الشـاعـر التجويـد الفني، فمقياس براعتـه هو اقتـداره على الصناعـة والصياغة، وكأن هذا يعني إعفاء الشعراء من الالتزام.

قـال ابن وكيع في أعقـاب الكلام السـابق: «إن الشعـراء لا يُلتمس منهم الصَّـدق، وإنما يُلتمس منهم حسـن القـول. والصَّـدق يلتمس من أخيـار الصالحين وشهود المسلمين»(٢)

وقـال قـوم في الشعراء: «الشعـراء سفهـاء، ليسـوا علماء ولا حكماء.. فليسوا ممن يكون لقوله إتاء ـ ثمرة وقيمة ـ أو لحكمته مضـاء، أو لقدره رفعة، أو في خلقه طهارة»(٣)

وهكذا انحـدرت منزلة الشعر والشـاعر معـاً، وبلغ من تدنيّ منزلة هذا الفن العظيم ـ بسبب ربطه بـالكذب وابعـاده عن الحقّ ـ أن سمعنا من يقـول: «ليس أحـدٌ من الناس آكل للسحت، وأنطق بالكذب، ولا أوضـع، ولا أطمع، ولا أقلّ نفساً، ولا أدنى همة من شاعر، ولذلك قال أبو سعيد المخزوميّ:

---

١ ـ المنصف. ٧٨.

٢ ـ السابق نفسه.

٣ ـ أخلاق الوزيرين: ٧.

الكلبُ والشـــاعــــر في حـــالة	ياليت أني لم أكـن شـاعــرا (١)
هـل هـو إلا بـاسطٌ كفّـــــه	يستطعم الـوارد والصـــادرا؟

وسمعنا من يدّعي أن الله نزّه نبيـه ـ عليه السلام ـ عن الشعـر لارتباط الشعر بالكذب (٢)

واغتفـر ـ في سبيل الغلو ـ عدم مـراعاة الشـاعـر للواقع، أو صدقـه في التعبير عن ذات نفسـه، وأصبح دأب الشاعـر ـ ولا سيما في المديح والوصف ـ «مثـاليـة القـول» أي المدح والوصف بأعلى الصفـات وأنبلهـا، سـواء أكـانت موجودة في المُتَحَدَّث عنه أم لا.

وهكذا فإن طائفـة النقـاد الذين لم يدخلوا المعيـار الديني والخلقي في الحكم على الشعـر، وأسـاؤوا فهم العـلاقـة بين هذا الفن والعقيـدة ـ على أيّ صورة من الصـور التي عرضنا ـ لم يكـن لهم أي دور إيجابي في بناء تصور إسلاميّ للأدب، إن لم نقل إنهم شجعـوا شعراء السُّفه عندما رسخـوا مفهوم أن العبرة ليست بما يقولون، بل بـ «كيف يقولون»

الشعر بين الشكل والمضمون

في ضوء التصورات السابقة، بدت طائفـة من النقاد العرب القدماء تعنى بشكل العمل الأدبي أكثـر من عنايتهـا بمضمـونه، وتنظر إلى اللفظ على أنه ـ وحده ـ معيار التفوّق الفنيّ.

وعلى أنه من الحق أن نلاحظ ـ حتـى لا نقع في شبهـة التعميم ـ أن كثيراً من الأقوال التي أثرت في هذا السّياق، وتطوي احتفاء باللفظ، لا تعني انتقاصاً

---

١ ـ المحاسن والمساوىء: ٤٣١.

٢ ـ انظر الصاحبي: ٤٦٥ ـ ٤٦٧، المزهر: ٢/ ٤٧٠.

من قدر المعنى، ولكنها كانت من باب التأكيد على أهمية التشكيل اللغوي في أي عمل أدبي، وفي موطن الردّ على من أفرطوا في تقدير المضامين، وحسبانها شعراً ما دامت ترد «موزونة مقفاة» على أي صياغة كانت. إن الحقّ أن كثيراً ممّا قيل في تقدير الصياغة هو من قبيل توثيق الرابطة بين هذين العنصرين: المعنى والمبنى، اللذين لا ينفصلان أصلاً، وإيضاح أن الأفكار وحدها ـ مهما نَبُلَت وسمت ـ لا تدخل النص إلى مملكة الأدب، إلا إذا كانت مصوغة بأسلوب جمالي متميّز. وهذا حقّ لا شكّ فيه، يقول غراهام هو: «يجب أن نحكم على قيمة العمل الأدبيّ بمدى مشاركته في كامل الحياة الخلقية، غير أنه إذا كان علينا أن نبقى في حيّز المناقشة الأدبية فمن الضروري أولاً إظهار أن الموضوع ـ قيد المناقشة ـ هو عمل أدبي، وهذا لا يتم دون استعمال حجج شكلية»(١)

وفي هذا الإطار يُفهم قول الجاحظ في إعلاء منزلة اللفظ: «المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجميّ والعربي.. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضربٌ من النسج، وجنس من التصوير»(٢) فهو ليس من قبيل التهوين من شأن المعاني، فقد عرف الجاحظ بعنايته بها، والحديث عن كثير من ضروبها، والربط بين المقام والمقال، وهو القائل في إحكام الوثاق بين المعنى واللفظ في العمل الأدبي: «إذا كان المعنى شريفاً، واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً عن الاستكراه.. صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة»(٣) ولكن طائفة من النقاد كان كلامهم على اللفظ فاقع الدلالة، وهو أنه ـ وحده ـ مناط العمل الأدبي، وبه وحده تقاس جودة الأدب، وقد عبرّ عن هذا المنزع بشكل واضح قدامة بن جعفر الذي حصر جمال الشعر كله في الصياغة، حتى لا تثريب على الشاعر أن يعرض لأي معنى شاء، سواء أكان حسناً أم قبيحاً، حقاً أم باطلاً، ما استطاع عرضه في صياغة مؤثرة.

---

١ ـ مقالة في النقد: ٢٠.

٢ ـ الحيوان ٣/١٣١

٣ ـ البيان والتبيين: ١/١٠٦ (ط سندوبي).

يقول قدامة: «المعاني كلها معرّضة للشاعر، وله أن يتكلّم فيما أحبّ وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كلّ صناعة من أن لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة. وعلى الشاعر إذا شرع في أيّ معنى كان، من الرفعة والضعة، والرفث، والنزاهة، والبذخ، والقناعة، والمدح، والعضيهة، وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى النهاية المطلوبة»(١)

إن عبارة قدامة لا تحظر على الشاعر أن يقتحم ساحة المعاني السفيهة غير الخلقية، وهي تتماثل في القيمة مع المعاني الخلقية الشريفة إذا تساوت الصنعة الفنية في العمل الأدبيّ، لأن الشأن للشكل وحده، وهو مقياس التفاضل ومعيار التفوّق، وهو الحكم الفيصل على جودة الكلام أو رداءته..

وقد وصلت الاستهانة بالمعاني عند قدامة إلى حدّ ألا يرى في تناقض معاني الشاعر، وتذبذب مواقفه الفكرية عيباً، بل يعدّ ذلك اقتداراً فيه. يقول: «مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً، ثم يذمه ذماً حسناً أيضاً غير منكر ولا معيب من فعله، إذا أحسن المدح والذم. بل ذلك عندي يدلّ على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها(٢) والشاعر ـ في هذه الحال ـ غير مطالب بالصدق، إذ هذه مسألة غير ذات شأن، ولا يسأل عنها ناقد، بل السؤال دائماً عن جودة الصناعة. يقول قدامه: «الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقاً، بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني ـ كائناً ما كان ـ أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر»(٣)

وهكذا سقطت هيبة المعاني في جبة الاحتفاء بالصياغة، وبدا هذا التطرف

١ ـ نقد الشعر: ١٧.

٢ ـ السابق: ١٨.

٣ ـ السابق: ٢٢.

في الاحتفاء حاملاً للشاعر على التأنق الكلامي، والزخرفة اللفظية، والصنعة البديعية، ممّا حمّل الشعر كثيراً من أوضار التكلّف، والصنعة الممجوجة.

إن العمل الأدبي الحقّ هو «ما جاد لفظة وجاد معناه» كما يقول ابن قتيبة، وإن المنطقي ـ كما نسأل عن أدوات الشعر ـ أن نسأل عن محتواه، وعن غايته، عن دوره في إثراء التجربة الإنسانية.

وإن من الممكن ـ كما يقول غراهام هو:ـ «أن نعتنق نظرية شكلية، وأن نؤمن أيضاً بأن الأدب ينبغي أن يخضع لسيطرة خارجية من الدين، أو القانون، أو الحسّ الخلقي للجماعة»(١)

ولقد قادت فكرة التهوين هذه من شأن المعاني، وجعل الصيد كلّه في جوف الشكل، إلى أن تشيع مجموعة من المغالطات النقدية الخطيرة، من قبيل «التهوين من شأن سرقة المعاني» والزعم «أن من أخذ معنى من متقدم فجوّده صار أحقّ به» و«أن القدماء قد استنفدوا المعاني» ولم يبق أمام اللاحقين من الشعراء إلا تكرار ما قاله المتقدّمون واجترار بصياغة جديدة... (٢)

---

١ ـ مقالة في النقد: ١٨.

٢ ـ انظر تفصيل هذه القضايا في كتابنا «قضية عمود الشعر» ٤٧ ـ ٦٨.

خـــاتمـــة

وبعدُ، فتلك بعضٌ من المفـاهيم الخاطئة التي عُـرفت في النقـد العـربي القديم حـول علاقة الشعر بـالعقيدة والحياة، وحول دوره الفـاعل في النشاط الحضـاري الإنســاني، وكـانت هذه المفـاهيم ـ في أخـفّ ألوان ضررها الذي أحدثتـه ـ عقبة كأداء في سبيل بلورة رؤية إسـلامية واضحـة للأدب وأهدافه وغاياته ومكانته الحقيقيـة في الحياة، أو في سبيل تعميق هذه الرؤية المنشودة، أو إحكام الوثاق بين الأدب والعقيدة، أو الأدب والحياة بشكل أعمّ..

ونحترس ثانيـة ـ كما احترسنا في صـدر في هذا البحث ـ أن يظنّ ظانّ أن الروح الإسـلامية كـانت غـائبـة عن التراث الأدبي العربي القـديم، ولا سيما الجانب الإبداعيّ منـه، بل كـانت هذه الـروح واضحـة الحضـــور، وإذا كـان حضـــورها في الشعـر غير خفيّ، فإن حضـــورها في النثـر ـ الذي لم يحظ من العناية والدرس بما حظـي به الشعـر ـ كـان أجلى وأبهر. ولكـن شيـوع هذه المفاهيم ـ وإن دلّ في أحد جوانبه ـ على مدى الحرية الفكرية التي كان يتمتع بها العالم في ذلك المجتمع الإسلامي، فإنه كان ـ كما ذكرنا ـ ذا أثر سلبي في سبيل إنشاء تصور إسلامي أعمق للأدب.

ولسوف تستغل بعض التيارات الأدبية الحديثـة هذه المفاهيم التراثية ـ بعد أن ضـخّمتهـا وقرأتها قـراءة غير صادقـة ـ في التسويغ لمشروعيـة بعض الأفكار والآراء الخطيرة الهدامة، وكأن الحقّ يُعرف بالرجال.

المصـــادر والمراجـــع

١ ـ الإبانة عـن سرقـات المتنبـي: العميـدي، تحقيق إبـراهيم الدســوقي، دار المعارف، مصر: ١٩٦١م.

٢ ـ أخبار أبي تمام: الصـولي، تحقيق خليل عساكـر، محمد عبـده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت (د. ت).

٣ ـ أخلاق الوزيرين: التوحيدي، تحقيق محمـد بن تاويت الطنجي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

٤ ـ الاستـــيعاب: ابن عبد البر، تحقيق علي محمـد البجاوي، دار نهضة مصر، (د. ت).

٥ ـ الأغاني: أبو الفرج الأصبهاني، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

٦ ـ ألف باء: البلوي (يوسف بن محمد) عالم الكتب، بيروت (د. ت).

٧ ـ البيـان والتبيين: الجاحظ، تحقيق عبـد الســلام هارون، مكتبـة الخانجي، القاهرة: ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، ط رابعة.

٨ ـ الحيـوان: الجاحظ، تحقيق عبد الســلام هارون، عيسى البـابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية.

٩ ـ خـزانة الأدب: البغـدادي، تحقيق عبـد الســلام هارون، مكتبـة الخانجي، القاهرة ١٩٧٩م، ط ثانية.

١٠ ـ رسالة الغفـران: أبو العلاء المعـري، تحقيق د. عائشـة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، ط سادسة.

١١ ـ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم الرازي، تحقيق حسين بن فيض الهمذاني، مطبعة الرسالة، القاهرة ١٩٥٧م.

١٢ ـ سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت (د. ت).

١٣ ـ شخصيات إسلامية في الأدب والنقد: د. وليد قصّاب، دار الثقافة، قطر: ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٤ ـ شرح شواهد المغني: السيوطي، لجنة التراث، بيروت (د. ت).

١٥ ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، مصر: ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

١٦ ـ الصاحبي: ابن فارس اللغوي، تحقيق سيد صقر، البابي الحلبي، مصر: ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

١٧ ـ الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، وأبي الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٩٥٢م.

١٨ ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام، تحقيق محمود شاكر، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض (د. ت).

١٩ ـ العقد الفريد: ابن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين، إبراهيم الإبياري، عبد السلام هارون، مصر: ١٩٤٩م.

٢٠ ـ العمدة: ابن رشيق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت: ١٩٧٢، ط رابعة.

٢١ ـ فحولة الشعراء: الأصمعي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، بيروت: ١٩٧٢م.

٢٢ ـ قضية عمود الشعر في النقد العربي: د. وليد قصّاب، المكتبة الحديثة، العين: ١٩٨٥م، ط ثانية.

٢٣ ـ الكشاف: الزمخشري.

٢٤ ـ كنز العمال: علاء الدين الهندي، دار المكتب الإسلامي وصادر، بيروت (د. ت).

٢٥ ـ مجمع الزوائد. الحافظ الهيثمي، دار الكتب العربية، بيروت. ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٦ ـ المزهر: السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، علي البجاوي، محمد أبي الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، مصر (د. ت).

٢٧ ـ المحاسن والمساوىء: البيهقي، دار صادر، بيروت: ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٢٨ ـ مصابيح السنة: الإمام البغوي، دار القلم، بيروت (د. ت).

٢٩ ـ مقال في النقد: غراهام هو، ترجمة محيي الدين صبحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق (د. ت).

٣٠ ـ مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: د. عبد الباسط بدر، دار المنارة، جدة: ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣١ ـ المنصف: ابن وكيع التنيسي، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق: ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٢ ـ الموازنة: الآمدي، تحقيق السيد صقر، دار المعارف، مصر: ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٣٣ ـ الموشح: المرزباني، تحقيق علي البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة: ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٣٤ ـ النظرة النبوية في نقد الشعر: د. وليد قصّاب، دار المنار، دبي: ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢، ط ثانية.

٣٥ ـ نقد الشعر: قدامه بن جعفر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر: ١٩٦٣م.

٣٦ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه: الجرجاني، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي، عيسى البابي الحلبي، مصر: ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٣٧ ـ وفيات الأعيان: ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت: ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م.

السحر بين الحقيقة والخيال

د. رجـــب شـــهوان *

عرضت في بحثٍ سابق(١) لمعنى السحر وأنواعـه. وأعرض في هذا البحث لموضوع السحر بين الحقيقة والخيال.

انقسم العلماء في هذه المسألة إلى أربعـة أقـوال، فنفصل القول فيهـا على النحو الآتي:

القول الأول: السحر حقيقة

والمقصـود بقولهم السحـر حقيقة، أنه يقلب الأعيـان، وله تأثير حقيقي فيها، وهو قـول جمهور المالكية والشـافعية والحنابلة، وجماعـة من الحنفية، قـال ابن عـابدين «قـال الـزعفـراني: السحـر حق عندنا وجـوده وتصـوره وأثره»(٢) وقال ابن عابدين «والظاهر أن مذهبنا ثبوت انقلاب الحقائق بدليل ما ذكروه من انقـلاب عين النجاسة، كأنقلاب الخمـر خلاً، والدم مسكاً ونحو

* أستاذ مساعد في الفقه المقارن في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.

(١) العدد الثاني عشر من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

(٢) رد المحتار ١ : ٤٤.

ذلك»(١) وقـال أيضاً «السحـر في نفسه حق وأمـر كائن»(٢) وقال ابن العـز الحنفي «وقد تنازع العلماء في حقيقة السحر وأنـواعه، والأكثرون يقولون إنه قد يؤثر في موت المسحور ومرضـه من غير وصول شيء ظاهر إليه»(٣)، وقال التهـانوي «والجمهـور على أنه يمكن أن يكون له حقيقـة»(٤)، وقـال الالوسي «والجمهـور على أن له حق وحقيقـة، وأنه قـد يبلغ السـاحـر إلى حيث يطير في الهواء ويمشي على الماء... والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعـالى»(٥) وقال القرطبي «ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن السحر ثابت وله حقيقة»(٦) وقال أيضاً «وعندنـا أنه حق وله حقيقة يخلق الله تعـالى عنده ما يشـاء»(٧)، وقال القرافي «السحر له حقيقة، وقد يمـوت المسحور أو يتغير طبعه وعادته، وإن لم يباشره، وبـه قال الشافعي وأحمد بـن حنبل أيضاً»(٨)، وقال الإمـام النووي «للسحر حقيقـة وله تأثير في إيلام الجسد وإتلافـه»(٩)، وقال أيضـاً «مذهب أهل السنة والجماعـة، وجمهور عـامة الأمـة على إثبات السحر وأن لـه حقيقة كحقيقة غيره من الأشياء الثابتـة»(١٠)، وقال الخطابي «السحر ثابت وحقيقة موجودة اتفق أكثر الأمم من العـرب والفرس والهند وبعض الروم على إثباته، وهؤلاء أفضل شعـوب أهل الأرض وأكثرهم علماً وحكمـة .. وورد في ذلك عن

---

(١) المصدر السابق ١ : ٤٦.
(٢) المصدر السابق ٤ : ٢٤١.
(٣) شرح العقيدة الطحاوية ٢ : ٧٦٤.
(٤) أحكام القرآن ١/١ : ٣٨و إعلاء السنن ١٢ : ٥٩٩.
(٥) روح المعاني ١ : ٣٣٩.
(٦) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٦.
(٧) المصدر السابق ٢ : ٤٤، وانظر ٢ : ٥٥.
(٨) الفروق ٤ : ١٤٩، الذخيرة ١٢ : ٣١ ـ ٣٤.
(٩) المجموع ١٩ : ٢٤٠، روضة الطالبين ٧ : ١٩٨.
(١٠) المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٤، فتح الباري ١٠ : ٢٢٢.

رسول الله ﷺ أخبار لا ينكرها إلى من أنكر العيان والضرورة... وما لا أصل له، لا يبلغ من الشهرة والاستفاضة، فنفي السحر جهل، والرد على من نفاه لغو وفضل»(١)، وقال القليوبي «مذهب أهل السنة والجماعة أن السحر حق وله حقيقة، وأنه يؤلم ويمرض، ويقتل ويفرق ويجمع»(٢)، وقال ابن كثير «وعندنا أن السحر حق وله حقيقه يخلق الله عنده ما يشاء...»(٣)، وقال ابن قدامة «وله حقيقة فمنه ما يقتل وما يمرض، وما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها، ومنه ما يفرق بين المرء وزوجه، وما يبغض أحدهما إلى الآخر، أو يحبب بين اثنين، وهذا قول الشافعي...»(٤) وقال ابن مفلح نحوه(٥)، وقال ابن خلدون «واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»(٦)، وقال الشيخ عبد اللطيف حمزة ـ مفتي مصر سابقاً ـ إن جمهور الفقهاء قرروا أن السحر له حقيقة، وأنه يضر، ولكن لا يضر إلا بأذن الله تعالى(٧)، وقد استدلوا على ذلك بما يلي:ـ

أولاً: قوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾(٨)، وجه الاستدلال: أن ما لا حقيقة له لا يعلم (٩) وأيضاً جعل الله الشياطين كفاراً بتعليم السحر، فثبت أن للسحر حقيقة(١٠).

---

(١) شرح السنة ١٢ : ١٨٧، ١٨٨.

(٢) حاشية قليوبي على المنهاج ٤ : ١٦٩، نهاية المحتاج ٧ : ٣٩٩.

(٣) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٧.

(٤) المغني ٨ : ١٥٠.

(٥) المبدع ٩ : ١٨٨، دقائق أولي النهى ٣ : ٣٩٤.

(٦) المقدمة ٤٩٨.

(٧) جريدة المسلمون عدد ٧، ٢٣/٣/١٩٨٥.

(٨) البقرة ١٠٢.

(٩) الفروق ٤ : ١٥٠، الذخيرة ١٢ : ٤٦.

(١٠) المنتقى ٧ : ١١٨، الجامع لاحكام القرآن ٢ : ٤٦.

ثانياً: قـوله تعـالى ﴿فيتعلمـون منهما مـا يفـرقـون به بين المرء وزوجه﴾(١) وجه الإستدلال: أن الآية دلت على أن للسحر أثراً في التفريق بين الزوجين، وهذا يدل على حقيقـة السحر وتأثيره، وقد دلت على ذلـك المشاهدة، فـالمشهود بين الناس عقـد الرجل عن امـرأته حين يتـزوجهـا، فلا يقـدر على أتيـانها، وحل عقده فيقـدر عليها(٢)، بل يمكن القـول إن الآية دلت على تحقق السحر بصـورة أوسع من التفريق، كالمحبـة وغير ذلك، فليس في الآية ما يمنع من أن يقع أكثر من ذلك، قال المازري «والصحيح من جهة العقل، انه يجوز أن يقع به أكثر من ذلك، لأن الآية ليست نصاً في منع الزيادة»(٣)

واعترض على هذا الدليل بـأن المراد بالتفـريق في هـذه الآية، هو السعي بالنميمية والوشاية والبـلاغات الكاذبة(٤)، ويجاب عن هذا بأن سياق الآية في السحـر، فيحمل المعنى على سيـاق اللفظ وهو الأولى، فإذا كـان لابد من المعنى الثاني فليس بأولى من المعنى الأول، والجمع بين المعنيين أولى.

ثالثاً: قوله تعالى ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله﴾(٥) وجه الاستدلال ما قاله الفخـر الرازي: أن الاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه، فدل هذا على أن للسحـر حقيقة، كما أن إثبـات الآية ان للسحر ضرراً في الجملة دليل على أن للسحر حقيقة مؤثرة(٦).

واعترض على هذا الدليل بأن تعليق الحكم على قضـاء الله وقدره وإذنه، يدل على أن السحر لا يعمل بوحـده شيئاً فيكون وهماً وخيالاً، وأجيب عن هذا

---

(١) البقرة ١٠٢.

(٢) المغني ٨ : ١٥١.

(٣) فتح الباري ١٠ : ٢٢٣.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٧١.

(٥) البقرة ١٠٢.

(٦) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٣.

بأن اسناد الضرر إلى إذن الله تعالى، لا ينفي حقيقة السحر، لأن المراد بقوله «إلا باذن الله» أي بارادته وقضائه وقدره لا بأمره لأن الله تعالى لا يأمر بالسحر، وقال الزجاج والأصم: أثبت الله تعالى في هذه الآية أثر السحر وضرره، مع تسليمنا بأن التاثير إنما يكون من علم الله وقدره، وقال الحسن: يعني من شاء الله منعه فلم يضره السحر، ومن شاء خلى بينه وبين السحر(١)، وبعبارة أوضح فإن القول بحقيقة السحر لا ينافي القدرة، كقولنا السم قاتل، فإنه سبب جعلي في القتل، والدواء سبب جعلي في الشفاء، غير أن التاثير الحقيقي في هذه الأمور بقدر الله تعالى(٢).

رابعاً: قوله تعالى ﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾(٣) وجه الاستدلال: أن هذه الآية أثبتت أن للسحر أثراً في النفع وأثراً في الضرر بحسب سياق الآية، أما منافعه فالتمييز بين المعجزة وبين الشعوذة، وبين الرسول وبين الساحر، والكشف عن حقيقته الساحر عند القاضي، والنشْرة عند من قال بجوازها(٤) وأما مضاره فالتفريق بين الزوجين والكراهية بين الصاحبين ونحو ذلك، فتكون الآية مثبته لحقيقة السحر وأثره، ولو لم تكن له حقيقة، لما خرجت الآية في موضوع الذم ونفي الخلاق في قوله تعالى ﴿... ما له في الآخرة من خلاق﴾(٥).

خامساً: قوله تعالى ﴿من شر النفاثات في العقد﴾(٦) وجه الاستدلال، ما قاله الحسن البصري، إن المراد بالنفاثات في العقد، السواحر من النساء

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٧١، مفاتيح الغيب ٣ : ٢٢١، الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٥٥.

(٢) فقه السيرة ٤٦٥.

(٣) البقرة ١٠٢.

(٤) فتح الباري ١٠ : ٢٢٤، ٢٢٥.

(٥) البقرة ١٠٢.

(٦) الفلق ٤.

ينفثن في العقد، فلما أمر الله تعالى بالاستعاذة من شرهن، علم أن لعلمهن تأثيراً، فدل هذا على أن للسحر حقيقة، ولو لم يكن للسحر حقيقة لما أمر الله تعالى بالاستعاذة منهن(١)، وقال الشوكاني «فلولا تأثيره لما استعاذ منه»(٢).

سادساً: قصة سحره ﷺ عن عائشة رضي الله عنها قالت: سحر رسول الله ﷺ رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله ﷺ يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وفي رواية أخرى «أنه يأتي النساء ولا يأتيهن» حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة، وهو عندي، دعا الله تعالى ودعاه، ثم قال: أشعرت يا عائشة أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه، قلت: وما ذاك يا رسول الله؟ قال جاءني رجلان، فجلس أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، ثم قال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال. من طبه؟ قال لبيد بن الأعصم اليهودي من بني زريق، قال: في ماذا؟ قال: في مشط ومشاطة وجف طلعة ذكر، قال فأين هو؟ قال تحت رعوفة في بئر ذروان، فأتى النبي ﷺ البئر حتى استخرجه، وفي رواية أخرى «فقال: هذه البئر التي أريتها كأن ماءها نقاعة حناء، وكأن نخلها رؤوس الشياطين، قلت يا رسول الله، أفلا استخرجته؟ قال. أما أنا فقد عافاني الله وشفاني، وأكره أن أثير علي أحد من الناس»(٣)، وفي الباب روايات أخرى، استوعبها النووي وابن

---

(١) المجموع ١٩ : ٢٤٠، المغني ٨ : ١٥١، عمدة القارىء ١٧ : ٤١٩، المبدع ٩ : ١٨٨، الكافي ٣ ١٦٤.

(٢) نيل الأمطار ٧ : ٢٠٠.

(٣) أخرجة الشيخان وغيرهما، فتح الباري ١٠ : ٢٢١ رقم ٥٧٦٣، المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٤ ـ ١٧٨، سنن النسائي بشرح السيوطي ٧ : ١١٢، ٢١٣، شرح السنة ١٢ : ١٨٥ رقم ٣٢٦٠، جامع الأصول ٥ : ٦٥ رقم ٣٠٧٧، المنتقى ٧ : ١١٧، ١١٨، الشفا ١٨٠، ١٨١، مصنف عبد الرزاق ١١ : ١٤ رقم ١٩٧٦٤، ١٩٧٦٥، مصنف ابن أبي شيبة ٧ : ٣٨٨ رقم ٣٥٧٠، سنن البيهقي ٨ : ١٣٥.

حجر(١) وجه الاستدلال: قول الرسول ﷺ لما حل السحر «أما أنا فقد عافاني الله وشفاني» فالشفـاء إنما يكون برفع العلة وزوال المرض، فدل هذا الحديث على أن للسحر حقاً وحقيقة»(٢).

وقد اعترض على هذا الدليـل، قال أبو بكر الأصم من المعتـزلة: إن حديث سحره ﷺ متروك، لما يلزمه من صدق قـول الكفرة أنه مسحور، وهو مخالف لنص القرآن حيث أكـذبهم فيه، ونقل الفخر الرازي عن القاضي عبـد الجبار أنه قال: هذه الرواية باطله، وكيف يمكن القول بصحتها، والله تعالى يقول ﴿والله يعصمك من النـاس﴾ ولأن تجويزه يؤدي إلى القـدح في النبـوة(٣)، وقـال الجصـاص: «زعمـوا أن النبي ﷺ سحـر وأن السحـر عمل فيـه.. ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين استجراراً منهـم إلى القول بابطال معجزات الأنبياء عليهم السـلام، والقـدح فيهـم وأنه لا فـرق بين معجـزات الأنبيـاء وفعل السحرة»(٤).

وأجيب على هذه الاعتراضات بأن الحديث ليس من باب الزعم ولا يجوز تركه فقـد أخرجـه غير واحد من الرواة والمحـدثين بطرق صحيحة وأسـانيد رجـالها كلهم ثقـات(٥) وورود هذا الحديث في الصحيحين يرفع الخلاف في صحته ويطمئن في سلامته، وأما القول بأن الأخذ بهذا الحديث يبطل المعجزات والنبوة، فأنه لا يلزم ذلك، لأن السحـر مهما عظم لا يبلغ ما يأتي به الأنبياء(٦) ولأن المعجزة مقـرونة بالتحدي في الغالب والسحر ليس كـذلك(٧)، ولأن حال

---

(١) ذكر النووي الحديـث مفصل الروايات، مفسر الكلمات، المجموع ١٩ : ٢٤٢ وما بعدها، فتح الباري ١٠ : ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٦.

(٣) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٤، المجموع ١٩ : ٢٤٣.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٦٠

(٥) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٤٥.

(٦) المغني ٨ : ١٥١.

(٧) فتح الباري ١٠ : ٢٢٣، إعلاء السنن ١٢ : ٦٠٠.

الأنبياء يقـوم على الصلاح وحـال السحرة على الفسـاد(١)، وأما القـول بأنه صار يخيل إليه أنه يقول الشيء أو يفعله ولا يقوله ولا يفعله مما يقدح بالشرع، فجوابه أنه لم ينقل في خبر من الأخبار أنه كـان سحراً يخل بعصمة التبليغ، أو يناقض شيئاً من أخبار الرسالة، وإنما الذي أصـابه من السحر كان مما يتعلق بأمور الدنيا، وهو في ذلك عرضة لما يتعرض له سائر البشر، وأنه قد تسلط على ظاهر جـوارحه لا على نبـوته ومعتقـده(٢) قـال القاضي عيـاض «إنما تسلط السحـر على جسـده وظواهر جـوارحه، لا على تمييـزه ومعتقـده»(٣)، ولهذا ألحقه العلماء بسائر العوارض البشرية التي عرضت للأنبياء كالحمى والوجع والنسيان(٤)، وأمـا القول بأن هذا الحديث يتعـارض مع قوله تعـالى ﴿والله يعصمك من الناس﴾ فجوابه أنه ليس كـذلك، قال المهلب «صون النبي ﷺ من الشياطين لا يمنع من إرادتهم كيـده، فان شيطاناً أراد أن يفسد عليـه صلاته. فأمكنه الله منـه، فكذلك السحـر، مـا ناله من ضرره، لا يدخل عليـه نقصـاً بالتبليغ، بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض»(٥) وقال ابن بطال «إن ما ناله من ضرر السحر، ما يناله المريض من مرض الحمى»(٦).

بل يمكن القول بأن قصة سحره ﷺ تعتبر إثبـاتاً لنبوته لا نفياً لها، قال ابن حجر «ولا يبعـد أن يكون وراء هذا السحر إثبات نبوة محمـد ﷺ فقد وقع في مرسل عبد الرحمن بن كعب بن سعـد «قالت أخت لبيد بن الأعصم: إن يكن نبيـاً يخبر وإلا فيذهله هـذا السحر حتى يذهب عقلـه»(٧)، وقال بحـر العلوم

---

(١) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٩، المقدمة ٥٠٢.

(٢) إرشاد الساري ٨ : ٢٢٧، أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٤٦.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٥، فتح الباري ١٠ : ٢٢٧.

(٤) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٤٧.

(٥) فتح الباري ١٠ : ٢٢٧.

(٦) إعلاء السنن ١٢ : ٦٠١.

(٧) فتح الباري ١٠ : ٢٢٧.

البردواني «إن الرسول ﷺ لو لم يتأثر بالسحر أصلاً، لظن اليهود والجهلة به أنه ساحر، لزعمهم أن الساحر لا يتأثر بالسحر»(١).

ـ **سابعاً:** قصة سحر عائشة رضي الله عنها، فعن عمرة بنت عبد الرحمن قالت: مرضت عائشة رضي الله عنها، فذهبت بنواحيها إلى رجل قد ذكروا له مرضها، فقال: إنكم لتخبروني في خبر إمرأة مطبوبة، فذهبوا ينظرون، فإذا جارية لها سحرتها، وكانت قد دبرتها(٢)، فقالت لها: ما أردت مني؟ قالت: أردت أن تموتي حتى أعتق، قالت: لله علي أن تباعي من أشد العرب ملكه، فباعتها، وأمرت بثمنها أن يجعل في مثلها، قالت عمرة: فلبثت عائشة ما شاء الله تعالى من الزمان، ثم إنها رأت في النوم أن اغتسلي من ثلاث أبؤر يمد بعضها بعضاً فانك تشفين، فاغتسلت فشفيت«(٣)، وجه الاستدلال: أن السحر لو لم يكن حقيقة لما أثر في عائشة رضي الله عنها، ولما كانت بحاجة إلى العلاج، ولكن الرؤية التي رأتها. وتنفيذها، وقول الراوي «فاغتسلت فشفيت» فيه دلالة على أن السحر يمرض وأنه حقيقة.

ثامناً: عن القعقاع بن حكيم أن كعب الأحبار قال «لولا كلمات أقولهن، لجعلني اليهود حماراً، فقيل له: ما هن؟ قال: أعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء أعظم منه، وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر، وبأسماء الله الحسنى كلها ما علمت وما لم أعلم، من شر ما خلق ومن شر ما برأ»(٤)، وجه الاستدلال: قول كعب رضي الله عنه «لجعلني اليهود حماراً» فيه دلالة على أن السحر حقيقة، وأن له تأثيراً، وأنه يقلب الإنسان إلى حمار.

---

(١) أحكام القرآن للتهانوي ١/١/ : ٤٧.

(٢) التدبير: تعليق عتق العبد على موت سيده، وهو مطلق ومقيد المنتقى ٧ : ٤٢، القاموس الفقهي ١٢٨.

(٣) مصنف عبد الرازق ١٠ : ١٨٣ رقم ١٨٧٤٩، ١٨٧٥، سنن البيهقي ٨ : ١٣٨ شرح السنة ١٢ : ١٨٩ رقم ٣٢٦١، المحلى ١١ : ٣٩٥.

(٤) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٩.

ويعترض على هذا الدليل بأن في الحديث محذوفاً تقديره مثل الحمار، فيكون المراد لجعلني اليهود مثل الحمار في الفهم والصفة لا في الهيئة والخلقة «لأنه لو صح ذلك حقيقة لم يأمن أحد على نفسه من العداوة»(١)، ويؤيد هذا التأويل أن القائلين للسحر حقيقة اختلفوا في ذلك، قال القليوبي «واختلف فيه، هل يقلب الأعيان؟ والأرجح لا»(٢) فيكون هذا الحديث من باب المجاز.

ويجاب عن هذا بأن الأصل حمل الكلام على الحقيقة لا على المجاز(٣)، وأما قلب السحر الأعيان حقيقة أولا؟ فهنالك من نص على جواز ذلك وإمكانه قال التهانوي «لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع انقلاب الأعيان أو حدوثها بالسحر»(٤) ونقل ابن كثير والألوسي عن الجمهور جوازه(٥).

تاسعاً: عموم الآيات والأحاديث الدالة على تحريم السحر واعتباره من الكبائر من مثل قوله تعالى ﴿وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر... وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾(٦) وقوله ﷺ «اجتنبوا السبع الموبقات، قيل وما هن يارسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر...»(٧) وقوله ﷺ «ليس من عبادي من سحر له»(٨) وقوله ﷺ «من عقد عُقْدَة ثم نفث فيها، ومن سحر فقد أشرك»(٩).

---

(١) الذخيرة ١٢ : ٣٤.

(٢) حاشية قليوبي على المنهاج ٤ : ١٦٩.

(٣) المستصفى ١ : ٣٥٩، فواتح الرحموت ١ : ٢٢٠.

(٤) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٨.

(٥) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٤، روح المعاني ١ : ٣٣٩.

(٦) البقرة ١٠٢.

(٧) أخرجه الشيخان وغيرهما، فتح الباري ١٢ : ١٨١ رقم ١٨٥٧، المنهاج شرح صحيح مسلم ٢ : ٨٣، سنن أبي داود ٣ : ٢٩٤ رقم ٢٨٧٤، سنن النسائي بشرح السيوطي ٦ : ٢٥٧، جامع الأصول ١٠ : ٦٢٥ رقم ٨٢٢٩، شرح السنة ١ : ٨٦ رقم ٤٥.

(٨) مصنف عبد الرزاق ١١ : ٢١١.

(٩) سنن النسائي بشرح السيوطي ٧ : ١١٢.

وجه الاستدلال: أنه لولا خطورة السحر ومضرته، وعمله عمل السموم والداءات الفاتكة لما حرمه الله تعالى ورسوله ﷺ ولو كان السحر كله وهماً لكان تحريمه من باب اللغو، واللغو محال على الله تعالى ورسوله ﷺ.

وقد يعترض على هذا الدليل بأنه لا يلزم من كون تحريم الشيء تحقق حقيقته، فقد يكون تحريمه لدفع وهمه وقطع احتياله وشيوع بدعته بين الناس للنهوض بهم واستعلائهم على الخرافات، فقد نهى الرسول ﷺ عن الشرك بالله وهو غير متصور، ونهى عن العيافة والطرق والطيرة والأنواء، كما نهى عن عبادة الكواكب والأصنام وهي لا تضر ولا تنفع(١).

عاشراً: إجماع الصحابة: فالسحر وخبره كان معلوماً للصحابة رضوان الله عليهم، وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدرية(٢) قال القرطبي: «فهو مقطوع به بأخبار الله تعالى ورسوله على وجوده ووقوعه، وعلى هذا أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع ولا عبرة مع اتفاقهم بالمعتزلة ومخالفتهم أهل الحق، ولقد شاع السحر وذاع في سابق الزمان وتكلم الناس فيه، ولم يبد من الصحابة والتابعين إنكار لأصله»(٣) وقال ابن عباس «علم السحر في قرية من قرى مصر يقال لها «الفرماء» فمن كذب السحر فهو كافر مكذب لله ورسوله، منكر لما علم، مشاهدة وعياناً»(٤).

---

(١) العيافة. زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها ومساقطها وممارها، لسان العرب ٩ : ٢٦١، القاموس المحيط ٣ : ١٨٥، والطرق الضرب بالحصى، أو الخط في الرمل ثم يقول كذا وكذا بالتكهن، لسان العرب ١٠ : ٢١٥، القاموس المحيط ٣ : ٣٦٥، والطيرة: ما يتشاءم به من الفأل الرديء وقيل الشؤم نفسه، لسان العرب ٤ : ٥١٢، القاموس المحيط ٢ : ٨٢، والأنواء: سقوط نجم في المغرب مع الفجر، وطلوع رقيبة في مقابلة من ساعته بالمشرق لسان العرب ١ : ١٧٥، القاموس المحيط ١ : ٣٢.

(٢) الذخيرة ١٢ : ٢٣٢، الفروق ٤ : ١٥٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٦.

(٤) المصدر السابق ٢ : ٤٦.

حادي عشر: الدليل العقلي: فقد قام الدليل العقلي بالحس والمشاهدة على وجود السحر وأنه حقيقة واقعة ومؤثرة، قال ابن قدامة «فقد اشتهر بين الناس وجود عقد الرجل عن امرأته حين يتزوجها فلا يقدر على إتيانها، وحل عقده فيقدر عليها بعد عجزه عنها، حتى صار متواتراً لا يمكن جحده، وروي من أخبار السحرة ما لا يكاد يمكن التواطؤ على الكذب فيه»(١)، وقال الخطابي «أنكر قوم من أصحاب الطبائع السحر وأبطلوا حقيقته، والجواب أن السحر ثابت وحقيقته موجوده، اتفق أكثر أهل الأمم من العرب والفرس والهند وبعض الروم على اثباته وهم أكثر شعوب أهل الأرض علماً وحكمة، وما لا أصل له لا يبلغ هذا المبلغ من الشهرة والاستفاضة، فنفي السحر جهل، والرد على من نفاه لغو وفضل»(٢) وقال الاستاذ محمد فريد وجدي «وما نقرأه في كتب الخوارق التي ظهرت في أوروبه منذ ثمانين سنة باسم «اسبرتزم» وغيره مما يرينا جلياً أن هنالك عالماً روحانياً فيه من الكائنات مالا نتصوره، وأننا نستطيع أن نناجي تلك الكائنات وتناجينا بوسائل خاصة، ومتى كان هذا ممكناً، فلا يبعد أن يكون السحر تابعاً لقوة روحانية، وأنه ليس مجرد صناعة أو خفة حركة»(٣) «والعقل لا ينكر أن الله تعالى قد يخرق العادة عند نطق الساحر بكلام ملفق، أو تركيب اجسام أو مزج بين قوى على ترتيب مخصوص»(٤)، وأنه قادر على خلق ما يشاء عقب كلام مخصوص أو أدوية مخصوصة(٥)، وكما رتب الله تعالى المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء، والإهانات للكذابين من مدعي النبوة، فإنه قادر على ترتيب السحر على يد السحرة.

---

(١) المغني ٨ : ١٥١.

(٢) شرح السنة ١٢ : ١٨٧، ١٨٨.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين ٥ : ٦٦.

(٤) فتح الباري ١٠ : ٢٢٣، المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٤.

(٥) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢، ٢٢٣.

«وكما أن حذاق الطب يقومـون بمزج بعض العقاقير ببعض حتى ينقلب الضار منه بمفرده، فيصير بالتركيب نافعاً، فكذلك الساحر، فقد يركب حروفاً بعضها مع بعض، وقد يركب بعض الأشياء والمواد فتؤثر معنوياً»(١).

والسحر قد يكون بالحروف والكلمات، أو بالأدوية والأدوات، وقد تفعل هذه الأشياء بقـواها، وقد تفعل بمعنى لا يدرك(٢) وليست قضيـة عدم إدراك السحـر كافيـة في نكرانه، فـان من ينكر السحـر لم يقف على بطلانه، وإنما لم يدركه عقله، والأولى فيمن هو كذلك، أن يقول لا أدري، بدلاً من القول ببطلانه، فان الاعتراف بقصور العقل في بعض الحقائق خير من إنكارها.

القول الثاني: السحر تمويه وخداع وخيال

وهو قول المعتزلة وبعض المتكلمين، والظاهرية، والجصاص وأبي جعفر الاستراباذي من الحنفيـة، والبغوي وأبي إسحق الإستراباذي من الشـافعية، قـال الجصـاص «وحكمـة بالغـة تبين لـك أن السحـر كله مخاريق وحيل، لا حقيقـة»(٣)، وقـال الغـزنوي من الحنفيـة: «وعندنا أصله طلسم»(٤) وقـال الخطابي «أنكر قـوم من أصحـاب الطبـائع السحـر وأبطلوا حقيقتـه، ودفع آخـرون من أهل الكلام هذا الحديث وقـالـوا، لو جـاز أن يكـون له تأثير في الرسول ﷺ، ولم يؤمن أن يؤثـر فيما يوحى إليه من أمر الشـارع، فيكون فيه ضـلال الأمـة»(٥) وقـال الإمـام النووي «وقـال أبو جعفـر الاستراباذي من أصحابنا، لا حقيقـة له ولا تأثير له»(٦)، وقال القـرطبي «وذهب عامـة المتزلة

(١) شرح السنة ١٢ : ١٨٨.
(٢) الذخيرة ١٢ : ٣٢، الفروق ٤ : ١٥٠.
(٣) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٨.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤.
(٥) شرح السنة ١٢ : ١٨٧، ١٨٨.
(٦) المجموع ١٩ : ٢٤٠ والصواب أبو إسحق الأستراباذي.

وأبو اسحق الإستراباذي من أصحاب الشافعي إلى أن السحر لا حقيقة له، وانما هو تمويه وتخيل وايهام لكون الشيء علي غير ما هو عليه، وأنه ضرب من الخفة والشعوذة»(١)، وقال الفخر الرازي «أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم»(٢)، وقال ابن حزم «ذهب قوم إلى أن السحر قلب للاعيان واحالة للطبائع، وأنهم يرون الناس ما لا يرى... وذهب أهل الحق إلى أنه لا يقلب أحد عيناً، ولا يحيل طبيعة إلا الله تعالى لأنبيائه فقط... وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح ولا لساحر ولا لأحد غير الأنبياء، وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره»(٣)، وقال ابن كثير «وعندنا أن السحر حق وله حقيقته يخلق الله عنده ما يشاء خلافاً للمعتزلة وأبي إسحق الأستراباذي من الشافعية حيث قالوا إنه تمويه وتخيل»(٤)، وقال المازري «ونفى بعضهم حقيقة السحر واضاف ما يقع منه إلى الخيالات»(٥)، وقال القرافي «وقالت القدرية لا حقيقة للسحر»(٦)، وقال ابن حجر «واختلف في السحر، فقيل هو تخيل فقط وهذا اختيار أبي حعفر الاستراباذي من الشافعية، وأبي بكر الرازي من الحنفية، وابن حزم الظاهري وغيرهم»(٧)، وقال الرملي «وبه قال البغوي وأبو جعفر الأستراباذي»(٨)، وقال ابن مفلح «وقال بعض العلماء إنه لا حقيقة له وإنما هو تخيل»(٩)، وقال البغوي في تفسيره «والصحيح أن السحر عبارة عن التمويه والتخيل»(١٠)،

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦.

(٣) الفصل في الملل ٤ : ٢.

(٤) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٧.

(٥) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢.

(٦) الفروق ٤ : ١٥٠، الذخيرة ١٢ : ٣٢.

(٧) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢، والصواب أبو اسحق الأستراباذي.

(٨) نهاية المحتاج ٧ : ٢٩٩.

(٩) المبدع ٩ : ١٨٨.

(١٠) تفسير البغوي ١ : ٩٩.

وقال التهانوي «ذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنه لا حقيقة له، وإنما هو تخيل، وهذا قول بعض أصحاب أبي حنيفة»(١) وقال أيضاً «وإليه ذهب أبو بكر الجصاص في الأحكام أنه لا حقيقة له، وبه قال أبو جعفر الأستراباذي من أصحابنا، وبه قالت المعتزلة»(٢) وقال الألوسي «والمعتزلة وأبو جعفر الأستراباذي من أصحابنا على أنه لا حقيقة له وإنما هو تخيل»(٣)، وقال الأستاذ سيد قطب «السحر خداع الحواس وخداع الاعصاب والايحاء إلى النفوس والمشاعر... والسحر لا يغير من طبيعة الأشياء، ولا ينشيء حقيقة جديدة لها، ولكنه تخيل للحواس والمشاعر بما يريده السحرة»(٤)، وقد استدلوا بما يلي:

أولاً: قوله تعالى ﴿فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾(٥)، وجه الاستدال: قوله تعالى ﴿يخيل إليه﴾ فيه دلالة صريحة على أن السحر خيال وليس حقيقة، لأن سحره فرعون موهوا واحتالوا بالفنون والأدوات(٦)، قال الجصاص «فأخبر الله تعالى ما ظنوه سعياً من حبالهم، لم يكن سعياً وإنما كان تخيلاً، وقد قيل إنها كانت عصياً مجوفة قد ملئت زئبقاً، وكذلك الحبال كانت معمولة من أدم محشوة زئبقاً، وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع أسراباً، وجعلوا آزاجاً وملؤها ناراً، فلما طرحت عليه، وحمي الزئبق حركة، لأن من شأن الزئبق إذا أصابته النار أن يطير»(٧)، وقال ابن حجر «ويشهد لهذا قوله تعالى ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾»(٨)، قال

---

(١) إعلاء السنن ١٢ : ٦٠٠.
(٢) احكام القرآن للتهانوي ١/١/ : ٣٨.
(٣) روح المعاني ١ : ٣٣٩.
(٤) في ظلال القرآن ٦ : ٤٠٠٧.
(٥) طه ١٦
(٦) الفروق ٤ : ١٥٠.
(٧) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٢، عمدة القاريء ١٧ : ٤١٩.
(٨) فتح الباري ١٠ : ٢٣٣، عمدة القاريء ١٧ : ٤١٩.

البغوي: «والتخايل كل ما لا أصل له»(١)، وقال الشوكاني «سماه الله خيالاً لا حقيقة له»(٢)، وقال ابن حزم «فأخبر الله تعالى أن عمل أولئك السحرة إنما كان تخيلاً لا حقيقة له»(٣).

ثانياً: قوله تعالى ﴿سحروا أعين الناس واسترهبوهم﴾(٤) وجه الاستدلال: أن السحر الذي كان من سحرة فرعون للناس يوم الجمع والتحدي بينهم وبين موسى عليه السلام، لم يقع على الحقيقة، وإنما كان تمويهاً وخداعاً، حتى ظن الناس أن حبال السحرة وعصيهم تسعى سعي الأفاعي الحقيقة، فكذبهم الله تعالى وكشف أمر سحرهم، وأنه لم يكن حقيقة وقعت على الحبال والعصي، وإنما هو سحر عيون الرائين من الناس، التي صارت ترى العصي والحبال على غير حقيقتها(٥)، وفي قوله تعالى ﴿واسترهبوهم﴾ دلالة على أن السحر الذي وقع منهم كان بالإيحاء النفسي الذي هو ضرب من ضروب السحر للرائين، يعني أن السحرة لم يغيروا في حقيقة العصي والحبال، وإنما سحروا أعين الناس لترى العصي والحبال على غير حقيقتها(٦)، وقال الشيخ الشنقيطي «وبهاتين الآيتين احتج المعتزلة ومن قال بقولهم على أن السحر خيال لا حقيقة»(٧).

وقد اعترض على هذا الدليل والذي قبله، قال القرطبي: لا حجة لهم فيه، لأننا لا ننكر أن يكون التخيل وغيره من جملة السحر، وقد ثبت وراء ذلك أمور جوزها العقل وورد بها السمع»(٨)، وقال العيني «احتج بهذا من زعم السحر

---

(١) شرح السنة ١٢ : ١٨٥.
(٢) نيل الأوطار ٧ : ٢٠٠.
(٣) الفصل في الملل ٤ : ٦.
(٤) الأعراف ١١٦.
(٥) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٢.
(٦) المصدر السابق ١ : ٥٢.
(٧) أضواء البيان ٤ : ٤٣٧.
(٨) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٦.

إنما هو تخيل، ولا حجة لهم في هذا، لأن هذه الآية وردت في قصة سحرة فرعون، وكان سحرهم كذلك، ولا يلزم أن يكون جميع أنواع السحر كذلك تخيل»(١)، بل قال القرافي «إن الله تعالى في هذه الآية أثبت السحر، فالآية حجة لنا، وإنما لم ينهض بالخيال في السعي، ونحن لا ندعي أن كل سحر ينهض إلى كل المقاصد»(٢)، ومراده والله تعالى اعلم، أن هذه الآية تدل على أن السحر حقيقة وله تأثير، لانها تثبت أن السحرة استطاعوا الهيمنة على عيون الناس والتاثير فيها بأن ترى الشيء غير الشيء، وهذا يدل على أن للسحر حقيقة مؤثرة في الجملة.

ثالثاً: قوله تعالى ﴿... وجاؤوا بسحر عظيم﴾(٣)، وجه الاستدلال: قوله تعالى ﴿عظيم﴾ فانه يدل على أن ما جاء به سحرة فرعون كان هائلاً عظيماً، وإذا كان هذا السحر على عظمته تمويهاً وخداعاً للعيون، وهو اقصى ما وصل إليه السحر، فما كان دونه تمويه وخداع من باب أولى(٤).

واعترض على هذا الدليل، بأنه لا يلزم هذا الأولى، لأن العظيم ليس بمنحصر في فرد واحد حتى لا يكون غيره عظيماً، بل يمكن أن يتصور جنس العظيم في أنواع وفي أفراد كثيرة، كل واحد منها يسمى عظيماً، وايضاً فانه لا يلزم من كون سحر الفراعنة عظيماً، أن لا يكون غيره من السحر أعظم منه، فان للعظمة درجات، ولم يرد في الآية حصر يمنع خلافه أو ما يزيد عليه(٥).

رابعاً: قوله تعالى ﴿إنما فعلوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث

---

(١) عمدة القاريء ١٧ : ٤١٩.

(٢) الذخيرة ١٢ : ٣٣، الفروق ٤ : ١٥٠.

(٣) الأعراف ١١٦.

(٤) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٨، ٣٩.

(٥) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٩، المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٥.

أتى»(١) وجه الاستدلال: أن هذه الآية دلت على عدم فلاح الساحر، وأن سحر الساحر من الفاسد الذي لا ثمرة لـه ولا أثر، فتكون الآية دالة على أن عمل الساحر تمويه وخداع وكيد لا حقيقة له(٢).

واعترض على هذا الدليل: أن المراد بالآية، عدم فلاح الساحر في الآخرة، فالآية تتحدث عن مصير الساحر في الآخرة، لا عن طبيعة السحر في ذاته، وبعبارة أخرى، فـان الآية تنفي الفلاح عن الساحر في الآخرة، وليس فيها ما يدل على أن السحر ليس حقيقة في الدنيا، وجواب آخر: أن المراد بعدم فلاح الساحر في هذه الآية، ما إذا جاء الساحر بسحره في مقابل المعجزة الإلهية لتحدي الأنبياء، كما هو ظاهر من سياق الآية، فقد جاءت هذه الآية بمناسبة تحدي سحرة فرعون لمعجزة موسى عليه السلام ونبوته(٣).

خامساً: قوله تعالى ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله﴾(٤) وجه الاستدلال: أن الآية دلت على أن الضرر في السحر مرهون بإذن الله تعالى، لأن الآية علقت الضرر على ارادة الله تعالى وإذنه ومشيئته، وهذا يعني أن السحر بنفسه لا يفعل شيئاً وانما العبرة في ذلك بمشيئة الله تعالى، فيكون السحر وهماً وخيالاً، وقد تقدم استدلال المثبتين للسحر بهذه الآية. وقد تقدم الاعتراض عليه، والجواب عنه، في الدليل الثالث من أدلة القول الأول.

ونضيف هنا، أننا لا نقول بأن الأسباب فاعلة بذاتها، فنحن نقول بالسحر وانه حقيقة وله آثاره السلبية وغير السلبية، ولكن كل ذلك يقع بارادة الله تعالى ومشيئته وقدره، قال الالوسي «والجمهور على أن له حقيقة، وأنه قد

---

(١) طه ٦٩

(٢) الفصل في الملل ٤ : ٦.

(٣) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٩.

(٤) البقرة ١٠٢.

يبلغ الساحر إلى حيث يطير في الهواء، ويمشي على الماء... والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى»(١) وقال القرطبي نحوه(٢).

سادساً: قوله تعالى ﴿فلما ألقوا قال موسى ما جئتم به السحر إن الله سيبطله إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾(٣)، وقوله تعالى ﴿فوقع الحق وبطل ما كانوا يعلمون﴾(٤)، وجه الاستدلال: أن الآية الأولى تدل على بطلان السحر وأنه عمل فاسد، والفاسد لا يساوي شيئاً لأنه لا يترتب أثر عليه، وهذا يعني أن السحر وهم تمويه وخيال وخداع ومخرقة للعيون والأبصار، وفي الآية الثانية جاء السحر في مقابل الحق، فدلت الآية على أن المعجزة حق، وأن السحر باطل، فتكون الآيتان دالتين على أن السحر لا حقيقة له، وأنه تمويه وخداع ووهم وخيال.

ويعترض على الاستدلال بالآيتين، بأنهما أولى في إثبات السحر من نفيه، فقوله تعالى في الآية الأولى ﴿سيبطله﴾ فيه دلالة على أنه كان حقيقة ومر في مرحلة وجود، ثم إن الله تعالى أبطله فيما بعد، وأن الله تعالى اذا لم يبطله يكون صحيحاً، وأما قوله في الآية الثانية ﴿وبطل ما كانوا يعلمون﴾ فلفظ بطل يحتمل الابتداء ويكون المعنى بطل سحرهم ابتداءً، ويحتمل الانتهاء ويكون المعنى، كان موجوداً فبطل وليس أحد المعنيين بأولى من الآخر. فدلت الآية من وجه، على أن السحر حقيقة.

سابعاً: قوله تعالى ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾(٥)، وجه الاستدلال قال ابن حزم: فصح أن كل ما في العالم مما قد

---

(١) روح المعاني ١ : ٣٣٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٧.

(٣) يونس ٨١.

(٤) الأعراف ١١٨.

(٥) الأنعام ١١٥.

رتبه الله عز وجل الترتيب الذي لا يتبدل، وصح أن الله تعالى أوقع كل اسم على مسماه، فلا يجوز أن يوقع اسم من تلك الأسماء على غير مسماه الذي أوقعه الله تعالى عليه، لأنه يكون تبديلاً لكلمات الله تعالى... ولوجاز أن تحال صفات مسمى منها، لوجب أن يسقط عنه ذلك الاسم الذي أوقعه الله تعالى عليه»(١).

ويعترض على هذا بأن مسميات الأشياء مبينة على خلاف أصولي وهو: هل اللغات توفيقية من الله تعالى أو اصطلاحية من وضع البشر؟(٢)، فمن قال إنها اصطلاحية لا يرد عليه هذا، وأيضاً فالمراد بقوله تعالى ﴿لا مبدل لكلماته﴾ معنيان، أحدهما: لا يقدر المفترون على الزيادة والنقصان فيها، والثاني: لا خلف لمواعيده ولا مغير لحكمه(٣).

ثامناً: قوله تعالى ﴿وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجراً إن كنا نحن الغالبين، قال نعم وإنكم لمن المقربين﴾(٤)، وجه الاستدلال: أن الآية الأولى تدل أن السحرة لا يفعلون الشيء حقيقة، بدليل طلب الأجر، لأنه لو كان سحرهم حقيقة لما احتاجوا إلى الأجر أصلاً ولاستغنوا عنه، لأنه في وسعهم تحويل الحجارة إلى ذهب وتحويل الأوراق إلى دنانير ولصاروا أغنى الناس، والواقع خلاف ذلك، والآية الثانية تدل على حرص الحكام على التقرب من السحرة لمكاسرة السحر بالسحر، ونصرة الحكام بحيل السحرة وخداعهم، مما يدل على أن السحر وهم لا حقيقة له.

تاسعاً: عن بشير بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: ذكر الغيلان عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقالوا إنهم يتحولون، فقال عمر رضي الله

---

(١) الفصل في الملل ٤ : ٢، ٣.

(٢) ميزان العقول ٣٨٨، ٣٨٩، الإحكام في أصول الأحكام ١ : ٢٧، ٥٦ مفاتيح الغيب ٢ : ١٧٥ ـ ١٧٧.

(٣) زاد المسير ٣ : ١١١.

(٤) الأعراف ١١٣، ١١٤.

عنه، أنه ليس أحد يتحول عن خلقه الذي خلق له، ولكن لهم سحره كسحرتكم، فاذا خشيتم من ذلك شيئاً فاذنوا»(١)، وجه الاستدلال، قال ابن حزم: فهذا عمر رضي الله عنه يبطل إجاله الطبائع(٢)، مما يدل على أن السحر خيال وخداع لا حقيقة، وأنه يقع على تحويل البصر لا على تحويل حقائق الأشياء.

عاشراً: أن أدلة السحر في القرآن الكريم أدلة قطعية على نفي حقيقة السحر وأنه تمويه وخداع ووهم وخيال، والأخبار التي تذكر في إثبات حقيقة السحر من باب خبر الآحاد، فلا تقوى على المعارضة للآيات(٣).

ويعترض على هذا الدليل بأنه ضرب من المصادرة والمصادرة تحكم في الأدلة، والتحكم في الأدلة لا يجوز، لأن دلالة الآيات القرآنية على حكم السحر حقيقة أم خيال ليست قطعية، فالخلاف قائم فيها، وهي معارضة بآيات أخرى سبق الاحتجاج بها تدل على أن السحر حقيقة، ووجود هذا الخلاف، ومعارضة الآيات الأخرى ينزل بها من القطعية إلى الظنية، وبهذا يحتج بأخبار الآحاد في بيان آيات السحر أو تخصيصها لمساواتها في الظنية.

حادي عشر: الدليل العقلي: وأحتجوا بالدليل العقلي فقالوا: السحر فن من الفنون لو كشف الغطاء عنه لتبين أنه حيل يمكن لمن عرفها أن يفعل مثلها(٤)، وأغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة إذا نظر إلى الشط، رأى السفينة واقفة والشط متحركاً، ويرى حبة العنب في الماء كبيرة كالإجاصة، والعين تخدع فترى الكبير صغيراً، وترى الساكن متحركاً والمتحرك ساكناً، وترى السراب قريباً وهو بعيد، وتراه حقيقة ثم إذا جاءته لم تجده شيئاً، وإذا كانت العين تبصر الشيء على خلاف حقيقته، فكذلك في السحر ترى الشيء على

---

(١) الفصل في الملل ٤ : ٥.

(٢) المصدر السابق ٤ : ٥.

(٣) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٤.

(٤) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٤٠.

غير حقيقته(١)، والساحر لو قدر على صدق ما ادعاه من النفع أو الضر من الوجوه التي يدعيها من الطيران في الهواء والعلم بالغيب، وأخبار البلدان النائية، والخبيئات والسرقات، والإضرار بالناس وغير ذلك من الوجوه، لقدر على إزالة الممالك، واستخراج كنوز الأرض، والغلبة على البلدان... ولا ستغنى عن طلب ما بأيدي الناس، ولكن مدعي السحر من أسوأ الناس حالاً، وأكثرهم طمعاً واحتيالاً، وتوصلاً لأخذ دراهم الناس وأظهرهم فقراً وإملاقاً(٢)، ولو كان السحر حقيقة لقدروا على تحصيل الملك العظيم(٣)، ولو كان السحر حقيقة لقدر الساحر أن يرد لنفسه الشباب بعد الهرم، وأن يمنع عن نفسه الموت(٤)، ولفطن الملوك إلى ذلك، لأنه أنفع لهم من فتح البلاد(٥)، وقد وقع القتل والقتال بين فرعون وبين السحرة، وقطع أيديهم وأرجلهم ولو يتمكنوا من التغيب أو الهروب أو الدفاع عن أنفسهم(٦)، ولو كان السحر حقيقة لأمكن الساحر أن يدعي النبوة فانه يأتي بالخوارق(٧)، ولبطلت معجزات الأنبياء(٨).

واعترض على هذا الدليل من وجوه، أما القول بأن السحرة أفقر الناس وأكثرهم ذلاً وفاقة، فانه لا يلزم من انتفاء ذلك في كل ساحر رأيناه، امتناعه في

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٥، مفاتيح الغيب ٣ : ٢١١، الفصل في الملل ٤ : ٩، وذكر الجصاص أمثلة أخرى

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٨، ٥٩، مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦، ٢٠٧، أحكام القرآن للتهانوي ١/١ ٣٨

(٣) المجموع ١٩ : ٢٤٣.

(٤) نهاية المحتاج ٧ : ٤٠٠.

(٥) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦.

(٦) الذخيرة ١٢ : ٣٣، الفروق ٤ : ١٥٠، الفصل في الملل.

(٧) الذخيرة ١٢ : ٣٣، الفروق ٤ : ١٥٠، الفصل في الملل ٤ : ٧.

(٨) المغني ٨ : ١٥١، مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦، الفصل في الملل ٤ : ٧.

نفس الامر، والمشاهدة لم تحط بجميع السحرة حتى نحكم عليهم بالفقر والذل والفاقة(١).

وأما القول بأن السحر لو كان حقيقة لفطن الملوك إلى ذلك ولتمكن السحرة من إزالة الممالك وامتلاك العالم، فجوابه الجواب السابق، ونزيد عليه أن بعض الملوك قد فطنوا لذلك فكانوا يستدعون السحرة ويقربونهم ويستعينون بهم لتثبيت ممالكهم ونزال أعدائهم، فقد كان الإسكندر المقدوني يستعين بالسحرة في قتال الأعداء والانتصارعليهم، وكان نيرون حاكم روما يقرب الساحر سايمون ماجوس منه ويعتمد عليه في كثير من تصرفاته، وكانت الملكة كاترين مدتشي لا ترتدي ثوباً ولا تنتقي لوناً إلا بعد استشارة منجمها نوستراداموس(٢)، وكان هتلر من أشد الناس تطيراً بالسحرة، حتى إنه عندما احتلت قواته النازية بولنده، حرص على أن يظفر بالساحر البولندي وولف مسينج(٣)، وكذلك كان نابليون بونابورت يأخذ بنبوءة الساحر نوسترادادموس(٤)، وكان الكاهن راسبوتين يصول ويجول في قصور القياصرة، وكانت له الكلمة الفاصلة في كثير من حياتهم وحروبهم وحكمهم(٥)، وكانت الملكة فكتوريا قد تقربت من أحد سحرة القصر وخدامه، لانه أخبرها بأن روح زوجها الأمير ألبرت قد حلت في هذا الساحر بعد موته(٦)، وكان جواهر لال نهرو رئيس وزراء الهند من أشد الناس إيماناً بالسحر والتنجيم، حتى إنه أصر يوم مولد حفيدة الأول على استدعاء المنجمين لقراءة طالع الوليد الحفيد(٧)، كما يذكرون أن لنكولن رئيس الولايات المتحدة

---

(١) أحكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٨.

(٢) الانسان والشيطان والسحر ٧٩.

(٣) السحر والسحرة ٣٠٧.

(٤) المرجع السابق ٣٠٨.

(٥) المرجع السابق ٣١١.

(٦) المرجع السابق ٣٠٩.

(٧) حقائق وغرائب ١٣١، السحر والسحرة ٣١٠.

الأمريكية، قام بتحرير أربعة ملايين من العبيد في امريكا، بناء على تأثير امرأة ساحرة(١).

«وكان السحرة والفلكيون العظام في أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر أمثال جوهانز كيلر يمارسون التنجيم ويقرأون الطالع للملوك والنبلاء، وكان لكل ملك أو نبيل، فلكي أو منجم أو ساحر، يعطيه النصائح في شؤون الحكم حتى صار التنجيم ملك العلوم، ولعب المنجمون دوراً بارزاً في الحروب الأوروبية خلال القرن السابع عشر»(٢).

وهنالك حكومات ودول في آسيا لا تزال تعترف بالسحر والتنجيم رسمياً، منها مملكة نيبال، وجمهورية سيريلانكا، وحكومة سيام، ولا تزال تلك الحكومات والدول تلجأ للسحرة، والمنجمين في تحديد المناسبات الهامة، كأيام التتويج وأيام الزواج أو توقيع المعاهدات والاتفاقات(٣)، وقد نشرت إحدى الصحف أن بوريس يلتسين حاكم روسيا يستعين حتى اليوم بالسحرة ويستشيرهم في قضاياه السياسية(٤).

وأما القول بأن السحر لو كان حقيقة لدفعوا القتل والشيخوخة عن أنفسهم، فإنه ممكن «وكم من ممكن يمنعه الله تعالى من الدخول في العالم لأنواع من الحكم»(٥).

وأما القول بأن هذا يؤدي إلى ادعاء النبوة وإبطال المعجزات، فقد تقدم أن ذلك لا يلزم لأن السحر لا يبلغ ما يأتي به الأنبياء من المعجزات، وأن المعجزات مقرونة بالتحدي بخلاف السحر، وأن أحوال الأنبياء تخالف أحوال السحرة(٦).

---

(١) السحر والسحرة ٣١٠.

(٢) حقائق وغرائب ١٣٧، السحر والسحرة ٢٣١٠.

(٣) حقائق وغرائب ١٣٧، السحر والسحرة ٢٣١٠.

(٤) جريدة الخليج، الشارقة، دولة الإمارات العربية.

(٥) الذخيرة ١٢ : ٣٣، الفروق ٤ : ١٥٠.

(٦) المغني ٨ : ١٥١، فتح الباري ١٠ : ٢٢٣، إعلاء السنن ١٢ : ٦٠٠.

القول الثالث: السحر حقيقة بالواسطة وإلا فلا

ونعني بالواسطة، وصول أثر من المسحور إلى السحر يدخله في عمل السحر، أو وصول أثر من الساحر إلى المسحور كالشرب والشم والدخان ونحو ذلك، وهو مذهب المعتزلة وقول للحنفية، قال الفخر الرازي «وأما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها ـ يعني أنواع السحر ـ إلا النوع المنسوب إلى التخيل، والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة»(١)، وقال الزمخشري «ولا تأثير لذلك، اللهم إلا إذا كان إطعام شيء ضار أو سقيه أو إشمامه، أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه»(٢)، وقال القراقي «قال أصحاب أبي حنيفة: إن وصل إلى بدنه كالدخان ونحوه جاز أن يؤثر وإلا فلا»(٣)، وقال ابن قدامة «... وقال أصحاب أبي حنيفة: إن كان شيئاً يصل إلى بدن المسحور كدخان ونحوه، جاز أن يحصل منه ذلك، فأما أن يحصل المرض والموت من غير أن يصل إلى بدنه شيء فلا يجوز ذلك»(٤)، وقد استدلوا بما يلي:-

أولاً: حديث سحر رسول الله ﷺ، على ما تقدم من طريق عائشة وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وفيه «كان غلام من اليهود يخدم رسول الله ﷺ، فدبت إليه اليهود، فلم يزالوا به، حتى أخذ مشاطه رأس النبي ﷺ، وعدة من أسنان مشطه، فأعطاها اليهود، فسحروه فيها، وكان الذي تولى ذلك رجل منهم يقال له: لبيد بن الأعصم، ثم دسها في بئر لبني زريق يقال له ذروان، فمرض رسول الله ﷺ..»(٥) وجه الاستدلال: أن هذا الحديث صريح في ذكر

---

(١) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٣.

(٢) الكشاف ٤ : ٢٤٤.

(٣) الذخيرة ١٢ : ٣١، ٣٢، الفروق ٤ : ١٤٩.

(٤) المغني ٨ : ١٥٠، ١٥١.

(٥) تقدم تخريجه، واللفظ هنا للنووي المجموع ١٩ : ٢٤٢.

الواسطة، ووصـول شيء من شعـر رسـول الله ﷺ وبعض أسنان مشطه إلى الساحر اليهودي لبيد، ووصول شيء من السحر إلى بدن المسحور يكون تأثيره من باب أولى، فـدل الحديث على أن العبرة بالـواسطة ليس غير. ويجاب عن هذا بأن الحديث سـاكت عن تأثير السحـر بلا واسطة، لا نـاف له، ولا يلزم من السكوت عن الحكم عدم جوازه.

ثانياً: القيـاس على الأمـراض وعـلاجـاتها، فكما أن المرض يحصل بواسطة تصل إلى الإنسان فتمرضـه، فكذلك السحر لا يقع بالتأثير، وإنما يقع بواسطة مـادية أو معنويـة تصل إلى المريض، وكما يمـوت الإنسـان بواسطة السم وتأثيره المبـاشر في بدن المسموم، فكذلك لا بد أن يصل السحـر بواسطة مبـاشرة إلى بدن المسحـور، ومثلـه الإشمام والحمل واللمس والتلبس ونحـو ذلك، وكـذلك الأدوية فـانها عـلاجـات قـد تنفـع في شفـاء المريض بالواسطة والإتصـال، والسحـر كذلـك، فاذا تم تجريعـه للمسحـور أو وتلبيسـه به أو إشمامه له أو تنـاوله وحمله أو لمسه ونحو ذلـك فانه يكون سحـر حقيقة وله تأثير وإلا فلا.

ويعترض على هذا الدليل بإنه معـارض بقوله ﷺ «العين حق» وفي رواية أخرى «العين حق، ولو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين»(١)، فهذا الحديث بروايتيه يدل على إمكان التأثير بلا واسطة، فكذلك السحـر يكون كذلك، على ما نوضـح ذلك في أدلة القول الرابع.

ثالثاً: التـوفيق بين الأدلة: فقـد وردت أدلة تفيـد في ظاهرها أن السحـر وهم تخيل أو خفـة يد أو سحـر عيـون الرائين، كما وردت أدلة تفيـد وقـوع السحر على وجه الحقيقة وأنه يؤثر في المسحور وقد يمرض أو يحبب أو يفرق بين الزوجين بما لا يجوز إنكاره، ونظراً لهذا التعـارض في الظـاهر، فإنه يمكن

---

(١) فتح الباري ١٠ : ٢٠٣ رقم ٥٧٤٠، المنهـاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧١، الموطأ ٢ : ٩٣٩، ٩٤٠، المسند ٢ : ٢٨٩ و٥ : ٣٧٩، سنن إبن ماجه ٢ : ١٥٩ رقم ٣٥٠٧، ٣٥١٠.

التوفيق بينها بحمل الأدلة النافية لحقيقة السحر على السحر بلا واسطة، وحمل الأدلة المثبتة للسحر على السحر بواسطة، وفي هذا إعمال للأدلة، ودفع للتعارض بينها، والتوفيق بينها بالجمع بينها أيضاً.

القول الرابع: السحر بعضه حقيقة وبعضه خيال

والفرق بين هذا القول وبين القول الذي قبله، أنه لا يلزم على هذا القول أن يكون سحر الحقيقة بواسطة وانما يمكن أن يكون سحر الحقيقة بواسطة تصل إلى بدن المسحور وقد يكون سحر الحقيقة بلا واسطة، وهو قول القرافي وابن حجر وابن خلدون وابن الأكفاني والقرطبي، قال ابن خلدون بعد أن ذكر أنواع السحر الثلاثة وهي السحر والطلسمات والشعوذة، ولما كانت المرتبتان الأوليان من السحر لهما حقيقة في الخارج، والمرتبة الأخيرة الثالثة لا حقيقة لها، اختلف العلماء في السحر هل هو حقيقة، أو إنما هو تخيل، فالقائلون بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأوليين، والقائلون بأن لا حقيقة له، نظروا إلى المرتبة الثالثة الأخيرة، فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر، بل إنما جاء من قبل إشتباه هذه المراتب والله أعلم»(١)، وقال ابن الاكفاني «والسحر منه حقيقي ومنه غير حقيقي يقال له الأخذ ليستعد الحاضرون للانتقال عن الحقيقي، وإليه الاشارة بقوله تعالى ﴿واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم﴾(٢)، وقال القرطبي «ثم من السحر ما يكون بخفة اليد كالشعوذة... ومنه ما يكون كلاماً يحفظ ورقى من أسماء الله تعالى، وقد يكون من عهود الشياطين، وقد يكون أدوية وأدخنة وغير ذلك»(٣)، وقال القرافي وهو يعرف السيمياء من أنواع السحر «... وقد يكون لذلك وجود حقيقي، يخلق الله تعالى تلك الأعيان عند

---

(١) المقدمة ٤٩٧، ٤٩٨.

(٢) إرشاد القاصد ١٨٠.

(٣) الجامع لاحكام القرآن ٢ : ٤٤.

تلك المحاولات، وقد لا يكون له حقيقة، بل تخيل صرف»(١)، وقال المولوي التهانوي بعد ذكره سحر الحقيقة «وأما ما يتعجب منه، كما يفعله أصحاب الحيل بمعرفة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاء ملاءاً تارة أخرى، وبمعرفة الأدوية كالنارنجيات، أو يريه صاحب خفة اليد فتسميته سحراً على التجوز»(٢)، وقال ظفر التهانوي إردافاً على سحر الخيال «ومثله ما يعمل بالحركات الفكرية والتصرفات الخيالية من الأفعال الغريبة، بحيث تتحير فيها العقول، وقد عمت بلواها في زماننا مما يعرف باسم مسمريزم»(٣) وهنالك من يسمى هذا النوع من السحر باسم السيمياء، قال طاش كبرى زاده في تعريف السيمياء: «علم إحداث مثالات خيالية في الجو لا وجود لها في الحس، ويكون صوراً في جوهر الهواء ويسرع زوالها بأمور خفية لا يطلع عليها إلا أهلها»(٤) وبنحو هذا قال ابن الاكفاني على ما تقدم في أنواع السحر(٥)، وقال الشيخ الشنقيطي «والتحقيق الذي عليه العلماء من المسلمين أن السحر منه ما هو أمر له حقيقة. ومنه ما هو مطلق لا حقيقة»(٦) وقد استدلوا بما يلي:

أولاً: استدلوا على أن بعض السحر حقيقة، بأدلة القول الاول، كما استدلوا على أن بعض السحر وهم وخيال، بأدلة القول الثاني.

ثانياً: واستدلوا على أن السحر قد يكون حقيقة بلا واسطة بالقياس على العين فإنها قد تفعل بلا واسطة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال «العين حق» وفي رواية أخرى «إن العين حق ولو كان شيء يسبق القدر

---

(١) الفروق ٤ : ١٣٨.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ٤٦٨.

(٣) أحكام القرآن للتهانوي ١ : ٣٧.

(٤) مفتاح السعادة ١ : ٣١٦.

(٥) إرشاد القاصد ١٨٤.

(٦) أضواء البيان ٤ : ٤٣٧.

لسبقته العين»(١) قال ابن كثير «وله أن يستدل على ذلك بما يثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال «العين حق ولو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين» فإذا عرفت هذا فنقول: النفس التي تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جداً، فتستغني في هذه الأفاعيل من الاستعانة بالآلات والأدوات»(٢)، يعني أن الحسد يتحقق بنظر العين دون وصول مؤثر مادي من المحسود أو اليه، فكذلك السحر.

مبحث ختامي

في المناقشة والترجيح

الناظر في أدلة أصحاب القول الأول، القائلين بأن السحر حقيقة على الإطلاق، يجد أن بعض أدلتهم لم تسلم من الإعتراض، كما أن الناظر في أدلة القول الثاني، القائلين بأن السحر وهم وخيال على الإطلاق، يجد أن أدلتهم لم تسلم من الإعتراض أيضاً، كما أن الواقع يخالف إطلاق الحكم في القولين.

أما القول الثالث الذي يفرق فيه أصحابه بين سحر الحقيقة وبين سحر الخيال بالواسطة والمؤثر المادي، فقوى ومنطقي، ولكنه منقوض بحديث رسول الله ﷺ «العين حق....» علي ماسبق بيانه وتخريجه، وفي هذا الحديث يتحقق الحسد ينظر العين دون وصول مؤثر مادي من المحسود إليه، فكذلك يمكن أن يكون السحر، وبهذا لم تسلم الأقوال الثلاثة الأولى من الإعتراض؛

فيصار إلى القول الرابع، القائل بأن من السحر ما هو حقيقي، ومن السحر ما هو وهم وخيال، من غير واسطة أو مؤشر مادي يخرج من المسحور

(١) تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٥.

إلى الساحر، أو يصل من الساحر إلى بدن المسحور، ويعتبر هذا القول أقوى الأقوال في هذه المسألة، لأنه أخذ بمجموع الأدلة من جهة، ولمطابقته الواقع من جهة أخرى، فبعض الأدلة في هذه المسألة تدل على إثبات حقيقة السحر، وبعض الأدلة تدل على نفي حقيقة السحر وأنه ضرب من ضروب الوهم والخيال، كما أن الواقع يصدق هذا القول ويشهد له، فهنالك من السحر ما يقع على الحقيقة ويكون له مفعول حقيقي سواء أكان بواسطة أو مؤثر مادي، أو من غير واسطة ومؤثر، وهنالك من السحر ما هو وهم وخيال ولا صدق له في الواقع.

ولكن الذي يؤخذ على هذا القول، أنه لم يضع ضابطاً موضوعياً في التمييز بين ما هو سحر حقيقي، وبين ما هو سحر وهم وخيال، ويمكن أن يكون هذا الضابط هو التفريق بين الاستحالة البشرية وبين الإمكانية البشرية، فضابط الاستحالة البشرية يتعلق بالخصوصية الالوهية التي تقوم على خلق الأشياء من العدم، وضابط الامكانية البشرية يتعلق بالاستطاعة البشرية التي تقوم على ايجاد الأشياء من الواقع.

وبناء على هذا الضابط نقول: إن كل سحر يتعلق بالاستحالة البشرية كإحياء الموتى، أو فلق البحر، أو شق القمر، أو قلب الإنسان حماراً والعكس، أو الدخول في إست جمل والخروج منه، أو حرق الدنانير ثم ارجاعها نفسها على ما كانت عليه، أو دخول إنسان في صندوق خشبي ثم غرز السيوف فيه مع بقائه حياً ونحوذلك، فهو من باب سحر الوهم والخيال الذي يقع على عين المسحور أو الرائي، بأساليب السحرة وفنونهم الخاصة، لأن هذه الأمور تتعلق بالخصوصية الإلهية، التي تقوم على خلق الأشياء من العدم، ولا يتصور هذا من الساحر.

وكل سحر يقوم على الاستطاعة البشرية، كإماته فلان أو إمراضه أو جنونه. أو التفريق بين المرء وزوجة، أو المحبة بين متباغضين، أو إنبات الزرع، أوسقوط الشعر من الرأس أو إمطار السحاب ونحو ذلك، فهو من باب السحر الحقيقي الذي يقع على ذات المسحور أو بدنه، لأن هذه الأمور تتعلق

بالاستطاعة البشرية التي تقوم على الواقعية، وهنا يكون السحر سبباً في الإيجاد كسبب الدواء في الشفاء، والسم في الموت، قال ابن عابدين «فالعبرة بثبوت ذلك، فإذا ثبت انقلاب النحاس ذهباً، والدم مسكاً، والخمر خلاً، واقعاً، فجائز للساحر أن يعمله وإلا فلا»(١)، وقال القاضي - يعني ابن رشد - ولا يقع فيه إلا ما هو مقدور البشر (٢)، وإذا أضحت هذه الأمور من الممكنات، فقد تتصور من الساحر. وأما الطيران في الهواء، أو المشي على الماء، وكشف أخبار البلدان النائية ونحو ذلك، فإن كان يجري بعمل الساحر فهو سحر وهم وخيال وخداع، لأنه من المعدومات التي تتعلق بالاستطاعة الربانية لا الاستطاعة البشرية، وأما إن كان يجري بمعونة الجن والشياين، فهو سحر حقيقي، لأن الجن أعطوا قدراً من التشكيل وخرق الأسباب الظاهرة، فقد يحمل جني شخصاً ويطير به في الهواء، أو يمشي به على الماء، أو يطاوعه في عمل شيء خارق من الأشياء التي أعطاها الله تعالى للجن من الخصائص والتصرفات في حدود معينة.

وبهذا يتبين لي أن الراجح في هذه المسألة، أن السحر بعضه حقيقة، وبعضه خيال، وأن السحر الخيال هو ما يفعله السحرة من الأفعال التي تقع في دائرة الاستطاعة والخصوصية الإلهية القائمة على خلق الأشياء من العدم، وأن السحر الحقيقية، هو ما يفعله السحرة من الأفعال التي تقع في دائرة الاستطاعة والإمكانية الإنسية أو الجنية، قال ابن تيمية «وبالجملة فإن ما يأتي به الكهان والسحرة، لا يخرج عن كونه مقدوراً للجن أو الأنس في حال من الأحوال»(٣). والله أعلم.

---

(١) رد المحتار ١ : ٤٦.

(٢) الذخيرة ١٢ : ٣٤.

(٣) النبوات ١٨٩.

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن على بن أبي علي الآمدي، محمد علي صبيح وأولاده مصر طبع سنة ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٨م.

٢ ـ أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي ٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ، دار المعرفة ودار الجيل بيروت، لبنان، طبع سنة ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م.

٣ ـ أحكام القرآن، لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان ـ طبع سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤ ـ أحكام القرآن للعلامة المحدث ظفر أحمد العثماني التهانوي ـ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان، كراتشي الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥ ـ إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٦ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأبي العباس شهاب الدين أحمد ابن محمد العسقلاني المتوفى سنة ٩٢٣هـ دار إحياء التراث العربي لبنان.

٧ ـ إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، للحكيم محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري، المشهور بابن الاكفاني المتوفى ٧٤٩هـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

٨ ـ أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ، دار الفكر طبع سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٩ ـ أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين بن محمد

المختار الجكني الشنقيطي المتوفى ١٣٩٣هـ، طبع على نفقة الأمير أحمد بن عبد العزيز ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م السعودية.

١٠ ـ إعلاء السنن، للعلامة المحدث ظفر أحمد العثماني التهانوي ١٣١٠ ـ ١٣٩٤هـ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان.

١١ ـ الإفصاح عن معاني الصحاح، لأبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة المتوفى سنة ٦٥٠هـ، منشورات المؤسسة السعودية بالرياض.

١٢ ـ الإنسان بين السحر والعين والجان، زهير حموي، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، دار حواء بالكويت، وابن حزم لبنان.

١٣ ـ الإنسان والشيطان والسحر، سعيد اسماعيل، مطابع الأخبار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

١٤ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١٥ ـ ترتيب العلوم، للشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زادة المتوفى ١١٤٥هـ ط أولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. دار البشائر الإسلامية بيروت ـ لبنان.

١٦ ـ تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ، دار المعرفة، بيروت لبنان طبع سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٧ ـ تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ٢٨٨ ـ ٣٧٠هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٨ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد المشهور بابن الأثير الجزري ٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، مكتبة الحلواني، ومكتبة دار البيان دمشق ولبنان.

١٩ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي المتوفى ٦٧١ هـ، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م.

٢٠ ـ حاشية الشيخ شهاب الدين القليوبي على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين الدار السلفية بومبي ـ الهند.

٢١ ـ حقائق وغرائب، محمد غريب الموسى. مكتبة مدبولي القاهرة، ومكتبة دار ابن زيدون ـ بيروت.

٢٢ ـ دائرة معارف القرن العشرين، للأستاذ محمد فريد وجدي، دار الفكر بيروت ـ لبنان.

٢٣ ـ دقائق أولى النهى «شرح منهى الإرادات» للعلامة منصور بن يوسف البهوتي ١٠٠٠ ـ ١٠٥١هـ توزيع إدارة البحوث العلمية والإفتاء الرياض ـ السعودية.

٢٤ ـ الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن أدريس القرافي المتوفى ٦٨٧هـ، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م بيروت ـ لبنان.

٢٥ ـ رد المحتار على الدار المختار شرح تنوير الأبصار، المشهور بحاشية ابن عابدين، للعلامة محمد أمين المعروف بابن عابدين ١١٩٨ ـ ١٢٥٢هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦م.

٢٦ ـ روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين بن محمود الآلوسي المتوفى ١٢٧٠هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان.

٢٧ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٨ ـ زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ٥٠٨ ـ ٥٩٦ هـ الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٢٩ ـ السحر والسحرة، الدكتور ابراهيم كمال أدهم، دار الندوة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٣٠ ـ سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٠٧ ـ ٢٧٥هـ دار الفكر العربي، مصر.

٣١ ـ سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجتاني ٢٠٢ ـ ٢٧٩هـ نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، سوريا.

٣٢ ـ السنن الكبرى «سنن البيهقي» لإمام المحدثين الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى ٤٥٨هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن.

٣٣ ـ سنن النسائي بشرح الامام السيوطي، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي ٢١٥ ـ ٣٠٣هـ وبهامشه حاشية الإمام السندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٣٤ ـ شرح الخرشي على مختصر خليل، للعلامة محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، وبهامشه حاشية العدوى، دار صادر بيروت ـ لبنان.

٣٥ ـ شرح السنة، للإمام المحدث الفقيه أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ٤٣٦ ـ ٥١٦هـ، المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ.

٣٦ ـ شرح العقيدة الطحاوية، للامام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي المتوفى ٧٩٢هـ، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣٧ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي أبي الفضل عياض اليحصبي المتوفى سنة ٣٣٣هـ، توزيع الشؤون الدينية ـ قطر.

٣٨ ـ طريق الهداية إلى درء مخاطر الجن والشياطين، للشيخ عبد العزيز بن علي القحطاني، دار العلوم، الكويت طبعة أولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٣٩ ـ عمدة القارىء شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني ٧٦٢ ـ ٨٥٥هـ مصطفى البابي الحلبي ـ مصر طبعة أولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٤٠ ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للامام المحقق الشيخ محب الله بن عبد الشكور، دار الكتب العلمية طبعة ثانية بهامش المستصفى.

٤١ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ توزيع رئاسة البحوث والافتاء ـ الرياض.

٤٢ ـ الفروع، للعلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي المتوفى ٧٦٣هـ، عالم الكتب بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٤٣ ـ الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أدريس الصنهاجي، المشهور بالقرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ، دار المعرفة ـ بيروت.

٤٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، للامام ابي محمد على بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري ٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ دار الفكر بيروت لبنان، والمطبعة الأدبية بمصر طبعة أولى ١٣١٧هـ.

٤٥ ـ فقه السيرة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر للطباعة والنشر دمشق الطبعة الثامنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٤٦ ـ فنون السحر، للأستاذ أحمد الشنتاوي، دار المعارف، مصر طبع سنة ١٩٥٧م.

٤٧ ـ القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٨ ـ القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، دار الجليل ـ بيروت ـ لبنان.

٤٩ ـ الكافي في فقه الامام المبجل أحمد بن حنبل، لموفق الدين أبي محمد عبد الله ابن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي ـ بيروت طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٥٠ ـ الكشاف، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٥١ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

٥٢ ـ لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

٥٣ ـ المبدع شرح المقنع، لأبي اسحق برهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح ٨١٦ ـ ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي بيروت ـ لبنان.

٥٤ ـ مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ مؤسسة الرسالة بيروت طبعة أولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٥٥ ـ المجموع شرح المهذب، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ مع التكملة الأولى للسبكي، والتكملة الثانية للشيخ المطيعي، دار الفكر بيروت ـ لبنان.

٥٦ ـ المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى ٤٥٦هـ، دار الآفاق الجديدة بيروت ـ لبنان.

٥٧ ـ المستصفى في علم الأصول، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية.

٥٨ ـ المسند، للامام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ١٦٤ ـ ٢٤١هـ، دار الفكر العربي ـ مصر.

٥٩ ـ المصنف «الجامع»، للحافظ أبي بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني ١٢٦ ـ ٢١١هـ، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦٠ ـ المصنف في الأحاديث والآثار، للامام الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة العبسي الكوفي المتوفى ٢٣٥هـ، الدار السلفية بومباي الهند.

٦١ ـ معالم التنزيل «تفسير البغوي» للامام محيي السنة أبي محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٦٢ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، طبعة منقحة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٦٣ ـ معجم متن اللغة، للشيخ أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان طبع سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

٦٤ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٣٣هـ/ ١٩٧٣م.

٦٥ ـ المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠هـ، مكتبة الرياض الحديثة ـ السعودية ـ طبع سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٦٦ ـ مفاتيح الغيب «التفسير الكبير» للامام الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة.

٦٧ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٦٨ ـ مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان.

٦٩ ـ المفردات في غريب القرآن، للعلامة الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

٧٠ ـ المنتقى شرح الموطأ، للامام القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد ابن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي ٤٠٣ ـ ٤٩٤هـ، مطبعة السعادة بمصر ودار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ.

٧١ ـ منح الجليل شرح على مختصر خليل، للشيخ محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان طبع سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٧٢ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ توزيع إدارة البحوث والافتاء، السعودية، الرياض.

٧٣ ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله المغربي المعروف بالحطاب ٩٠٢ ـ ٩٥٤هـ وبهاشمة التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المشهور بالمواق المتوفى سنة ٨٩٧هـ، دار الفكر لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٧٤ ـ الموطأ، للامام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩هـ دار إحياء الكتب العربية، وعيسى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر ولبنان.

٧٥ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد ابن أحمد السمرقندي المتوفى ٥٣٩هـ الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ـ قطر.

٧٦ ـ النبوات، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ، دار الكتب العلمية بيروت طبع سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٧٧ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد ابن حمزة الرملي المصري، المشهور بالشافعي الصغير ٩٩٠ ـ ١٠٤٤هـ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

٧٨ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ١١٧٢ ـ ١٢٥٠هـ الطبعة الأخيرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.

٧٩ ـ صحيفة «المسلمون».

٨٠ ـ صحيفة الخليج.

زينب بنت الكمال المقدسي وجهودها الحديثية

د. صالح معتوق*

المقدمة

المرأة وعلم الحديث:

لم يتأخر اهتمام المرأة المسلمة بالحديث الشريف كثيراً عن الرجل، فكانت تسمع الحديث في المجالس العلمية التي كان يعقدها رسول الله ﷺ لتعليم أمته. وكان الرسول ﷺ حريصا على أن تصل كلمته وحديثه إلى المرأة الحاضرة، فإذا ما ظن أنه لم يصل صوته إليها خرج إلى مجلس النساء وأعاد الموعظة.

فقد أخرج الإمام البخاري(١) عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ خرج ومعه بلال، فظن أنه لم يسمع النساء، فوعظهن وأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم، وبلال يأخذ في طرف ثوبه».

* الأستاذ المساعد في علم الحديث الشريف في كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

١ ـ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب عظة الإمام النساء وتعليمهن، ١/ ٤٩ ح ٩٨.

وكان من حرص المرأة المسلمة على سماع حديث رسول الله ﷺ أن طلبت منه أن يخصص للنساء يوماً يعلمهن فيه دون الرجال، فقد أخرج الإمامان البخاري ومسلم(١) ـ واللفظ لمسلم ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يارسول الله، ذهب الرجال بحديثك؛ فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله. قال: اجتمعن يوم كذا وكذا. فأتاهن فعلمهن...» الحديث.

ومنذ ذلك الحين كان للنساء دور بارز في رواية الحديث، ولم يخل عصر من الراويات والمسندات، والمطلع على كتب رواة الحديث، وكتب التراجم يجد فيها عدداً لا بأس به من المحدثات اللاتي أخذ عنهن كبار الحفاظ والمسندين.

واستمرت المرأة المسلمة تبذل جهودها في نشر الحديث حتى العصور المتأخرة، وقد كان لراويات الحديث مفخرة انفردن بها عن الرواة، وهذه المفخرة أنه لم يكن منهن امرأة اتهمت بالكذب، أو الوضع، أو ترك حديثها، بينما وصف مئات من الرجال بهذه الأوصاف.

قال الذهبي في أواخر كتابه ميزان الاعتدال(٢): «وما علمت في النساء من اتُهمت، ولا من تركوها».

وعقد ابن عَرّاق الكناني(٣) فصلاً سرد فيه أسماء الوضاعين والكذابين فبلغوا المئات، ولم توجد فيهن امرأة.

فحسب النساء بذلك مفخرة.

---

١ ـ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب هل يُجعل للناس يوم على حدة في العلم ١/ ٥٠ ح ١٠١، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه ٤/ ٢٠٢٨ ح ٢٦٣٣. ورواه أحمد في المسند ١٣/ ٨٥ ج ٧٣٥١ عن أبي هريرة قال محققة واسنادة صحيح. وانظر أيضاً أصول الحديث للدكتور محمد عجاج الخطيب ص ٦٥، مبحث تعليم النساء.

٢ ـ ٤/ ٦٠٤.

٣ ـ تنزية الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة ١/ من ١٩ إلى ١٣٣.

وبسبب وجوب احتجاب المرأة عن الرجال، واعتزالها عنهن، ظن البعض أن المرأة كانت تعيش حياتها العلمية على هامش المجتمع، لا تأثير لها فيه. وهذا ظن خاطىء، فإن الحجاب وإن كان واجباً على المرأة إلا أنه لم يكن في يوم من الأيام حائلا دون تحمل المرأة الحديث أو أدائها له.

وقد سنت الصحابيات الجليلات ـ والسيدة عائشة بوجه خاص ـ سنة تلقي العلم من وراء حجاب. قال السيوطي(١): «وكان السلف يسمعون من عائشة وغيرها من أمهات المؤمنين وهن يحدثن من وراء حجاب».

وقال السخاوي(٢): «إن عائشة وغيرها من الصحابيات كن يحدثن من وراء حجاب» ثم نقل قول ابن أبي الدم «أما النساء فلا خلاف في جواز الرواية عنهن مع وجوب احتجابهن».

هذا وقد قام الكثير من الباحثين بإفراد تراجم للحفاظ والمحدثين البارزين، وأبرزوا جهودهم الحديثية، ولم تنل المحدثات والمسندات مثل هذا الاهتمام ـ مع كثرتهن ـ.

لذا عقدت العزم على كتابة بحث يتعلق بمسندة ومحدثة شهيرة من محدثات القرن الثامن الهجري كنموذج لمحدثات ذلك العصر، بل سائر العصور.

وجعلت الموضوع في مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث وخاتمة.

والله أسأل التوفيق والتسديد.

---

١ ـ تدريب الراوي ٢/٢٨.

٢ ـ فتح المغيث ٢/٢١١، في النوع السادس من أنواع الإجازة.

التمهـيد:

نبذة عن علم الحديث في القرن الثامن:

ظهـر في القرن الثـامن الهجري ـ الذي حكم فيـه المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٣ هـ) رقعـة واسعة من العـالم الاسـلامي ـ عـدد كبير من العلماء عامـة، ومن الحفاظ والمحدثين والمسندين بشكل خـاص، كان لهم دور كبير في إثراء الحياة العلميـة في ذلك القرن، وألفـوا كتبـاً موسـوعيـة في كل فن لا زالت إلى عصرنا الحاضر من أهم المصادر التي يعتمدها الباحثون والدارسون.

وكـان لعلم الحديث نصيب كبير، وحـظ وافـر من الاهتمام به تدريسـاً وتصنيفـاً وشرحاً وتعليقـاً، وكثـرت مجالس الحديث وتعـددت، في المساجـد، والمدارس، والرُبُط، والبيـوت، وارتحل الطلبـة لتحمل هذا العلم ـ لا سيما بين بلاد مصر والشام والحجاز والعراق ـ فقـرؤوا وسمعوا واستجازوا مسندي العصر الذين فاق عددهم عدد علماء كل فن.

فمن اشهـر المحـدثين في ذلـك العصر البِرْزالي (٧٣٩ هـ) الذي بلغ عـدد مشايخه ألفي نفس بالسماع، وأكثر من ألف بالإجازة.(١)

والمزي (٧٤٢ هـ) وقـد وصفـه الذهبي بقـوله: «كان خـاتمة الحفـاظ، وناقد الأسـانيد والألفـاظ، وهو صاحب معضلاتنا ومـوضح مشكلاتنا»(٢) صنف تهذيب الكمال في أسماء الرجـال، وتحفـة الأشراف بمعـرفـة الأطراف، وهما أهم كتابين في بابهما.

والذهبي (٧٤٨ هـ) علامة زمانه في الرجال وأحوالهم، كان حديد الفهم، ثاقب الذهن، وأكثـر أهل عصره تصنيفـاً(٣)، ومن أهم مـؤلفاته: سير أعـلام النبلاء، وتذكرة الحفاظ، وميزان الاعتدال.

---

١ ـ الدرر الكامنة ٣/ ٢٣٧.

٢ ـ الدرر الكامنة ٤/ ٤٦٠.

٣ ـ الدرر الكامنة ٣/ ٣٣٧.

وكـذلك نبـغ في هذا القـرن العـلائي (٧٦١ هـ) وجمال الـدين الزيلعي (٧٦٢ هـ) صـاحب كتاب نصب الراية في تخريج أحـاديث الهداية، وابن كثير (٧٧٤) صاحب جامع المسانيد، وغيرهم كثير لا يمكن حصرهم.

كما ظهر في هذا العصر عـدد من المحدثات المسندات الـلاتي كن شيخات لحفاظ ذلك القرن، فمن هؤلاء:

ست الوزراء التنوخيـة (٦٢٤ ـ ٧١٦ هـ)، وزينب بنت أحمد بن شُكْر المقدسية (٦٢٨ ـ ٧٢٢ هـ)، ووجيهيـة بنت علي الصعيدية (٦٣٩ ـ ٧٣٢ هـ) وعائشة بنت محمـد بن المسلّم الحرانية (٦٤٧ ـ ٧٣٦ هـ) وزينب بنت الكمال المقدسية (٦٤٦ ـ ٧٤٠ هـ)، وزينب بنت اسماعيل بن الخباز الدمشقية (٦٥٩ ـ ٧٤٩ هـ) وغيرهن كثيرات.

في هذا الجو العلمي عاشت زينب بنت الكمال وترعرعت وحدثت.

المبحث الأول

اسمها، نسبها، مولدها، شيوخها

هي زينب بنت أحمد بن عبد الواحد المقدسية الصالحية، المعروفة ببنت الكمال(١).

كنيتها: أم محمد، وأم عبد الله.

ولدت بدمشق سنة ٦٤٦ هـ.

لم تذكر المصادر شيئاً عن أسرتها، لكن يبدو أنها نشأت في أسرة لها اهتمام بالعلم ـ فقد أُحضرت زينب إلى مجالس الحديث في السنة الثالثة من عمرها. ثم سمعت بعد ذلك على عدد من حفاظ دمشق ومسنديها والواردين اليها كثيراً من الكتب والاجزاء الحديثية.(٢)

فمن شيوخها(٣) الذين أخذت عنهم بطريق السماع:

---

١ ـ مصادر ترجمتها العبر للذهبي ٤/١١٧، برنامج ابن جابر الوادي آشي ١٧٦، الوافي بالوفيات للصفدي ١٥/٦٨، مرآة الجنان لليافعي ٤/٣٠٥، الوفيات لابن رافع ١/٣١٦ ـ ٣١٨، الدرر الكامنة ٢/١١٨، الجواهر والدرر ١/١٨٢، و١٩٤، و١٩٩، شذرات الذهب ٨/٢٢١، فهرس الفهارس ١/٤٦٠، و٢/٦١٤، ٦٢٥، ٦٣١، ٦٤٣، ٩٩٧، الاعلام للزركلي ٣/٦٥، اعلام النساء لكحالة ٢/٤٦ ـ ٥٠، عناية النساء بالحديث النبوي ٩٠، مجلة عالم الكتب ص ٥٣٠، العدد ٥ لسنة ١٤١٤/١٩٩٣ مقالة بعنوان المؤلفات من النساء لمحمد خير رمضان يوسف.

٢ ـ الجزء في اصطلاح المحدثين، جمع الأحاديث المروية عن رجل واحد من الصحابة، أو من بعدهم، انظر الرسالة المستطرفة ٦٤، كما يطلق على ما ألف في موضوع واحد كجزء رفع اليدين في الصلاة للبخاري.

٣ ـ وردت أسماء شيوخها ـ بالسماع أم بالإجازة ـ في مصادر ترجمتها مختصرة فاتممتها من كتب التراجم، وذكرت سنة الوفاة، والولادة ـ إن وجدت. والأسماء الأخيرة لم أجد لها ترجمة ـ فيما بين يدي من كتب ـ فاوردتها كما وردت وبقيت خلوا من ذكر الوفاة.

١ ـ المحـدثة حبيبة بنـت أبي عمر المقـدسيـة، وهي أول شيخة حضرت عليهـا وذلك سنة ٦٤٨ هـ.

٢ ـ المسند الفقيـه أبو عبـد الله، محمـد بن عبـد الهادي بـن يوسـف المقـدسي الصالحي (٦٥٨ هـ) فقد سمعت منه وأجازها أيضاً.

٣ ـ المسند أبو إسحق إبراهيم بن خليل الأَدَمي (٦٥٨ هـ).

٤ ـ تقي الدين عبد الرحمن بن أبي الفهم اليَلْداني (٦٥٥ هـ).

٥ ـ المسند عماد الدين عبد الحميد بن عبد الهادي بن يوسف المقدسي الصالحي (٦٥٨ هـ).

٦ ـ المسند أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي الحنبلي (٥٧٥ ـ ٦٦٨ هـ).

٧ ـ المحدث يوسف بـن قُزُغْلي بن عبد الله البغـدادي (٦٥٤ هـ) سبط الحافظ ابن الجوزي.

٨ ـ خطيب مَـرْدا، المسند أبو عبـد اللـه محمـد بن إسماعيل بن أحمد المقـدسي الحنبلي (٦٥٦ هـ) وأجازها أيضاً.

وهناك حفـاظ وعلماء لم يتسن لها الأخذ عنهم سماعـاً، إما لانشغـالها بالأخذ عن غيرهم، أو لبعد أقطارهم، أو لغير ذلك، فاستجازت عددا من محدثي وحفـاظ العصر في بلاد الشـام ومصر والعـراق، ثم روت عنهم بعـد ذلك بالإجازة.

فمن شيوخها بالإجازة:

٩ ـ مسند بغـداد المحدث إبراهيم بـن محمـود بن سـالم بن الخير الأزجي البغدادي الحنبلي (٦٤٨ هـ).

١٠ ـ أبو نصر، الأعز بن فضائل بن العُلّيق البغدادي (٦٤٩ هـ).

١١ ـ المسندة المحدثة عجيبة بنت محمد الباقدارية البغدادية (٥٥٤ ـ ٦٤٧ هـ).

١٢ ـ أبو جعفر بن عبد الكريم بن محمد السِّيِّدي البغدادي (٦٤٧ هـ).

١٣ ـ ضياء الدين، أبو محمد، عبد الخالق بن الأنجب بن مَعْمر النَّشْتَبْرِي(١) المارديني (٦٤٩ هـ).

١٤ ـ الإمام الرحال، الحافظ، مسند الشام، أبو الحجاج، يوسف بن خليل الدمشقي محدث حلب (٥٥٥ ـ ٦٤٨ هـ) وقد أكثرت من الرواية عنه.

١٥ ـ المحدث المسند، جمال الدين، أبو القاسم، عبد الرحمن بن مكي الطرابلسي الإسكندراني، الشهير بسبط السِلَفي (٥٧٠ ـ ٦٥١ هـ) وقد روت عنه الكثير أيضاً.

١٦ ـ الحافظ الكبير، زكي الدين، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري الشامي ثم المصري (٥٨١ ـ ٦٥٦ هـ).

١٧ ـ المحدث المفيد الرحال، أبو علي الحسن بن محمد بن البكري التميمي الصوفي (٦٥٦ هـ).

١٨ ـ أبو البركات، مجد الدين، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني الدمشقي (٦٥٣ هـ).

١٩ ـ أبو القاسم، يحيى بن نصر بن أبي القاسم بن قُمَيْرة التميمي الحنظلي الأزجي (٦٥٠ هـ).

٢٠ ـ أبو منصور، عفيف الدين، محمد بن علي عبد الصمد الهُنَّي البغدادي.

---

١ ـ في العبر ٤/١١٧ «النشري» وفي سائر المصادر «النشتبري» والضبط من الوفيات لابن رافع ١/٢١٧

٢١ ـ محمد بن نصر بن محمد الهَمْداني، المعروف بالحُصْري.

٢٢ ـ أبو البقاء، محمد بن علي بقاء بن السبّاك البغدادي (٦٥٣ هـ).

٢٣ ـ الزاهد العابد، جمال الدين، يحيى بن يوسف بن يحيى الصرصري البغدادي الحنبلي (٦٥٦ هـ).

٢٤ ـ محيي الدين، يوسف بن عبد الرحمن بن علي، ولد الحافظ أبي الفرج بن الجوزي (٥٨٠ ـ ٦٥٦ هـ) «وهي آخر من حدث عنه بالأجازة»(١).

٢٥ ـ محمد بن أبي البدر النهواني.

٢٦ ـ الرشيد بن مسلم(٢) الدمشقي.

٢٧ ـ عيس بن سلامة الحراني.

٢٨ ـ المبارك بن الخواص.

٢٩ ـ فضل الله بن عبد الرزاق الجيلي.

٣٠ ـ محمد بن أبي علي بن أبي السهل الواسطي البغدادي.

٣١ ـ علي بن أبي السعود.

وغير هؤلاء كثير تجمعهم مشيختها التي خُرجت لها، ولم يعرف مخرجها، فعن هؤلاء سماعاً وإجازة، تحملت المسندة زينب علم الحديث، وبهم اكتملت شخصيتها العلمية.

---

١ ـ انفرد بهذه المعلومة ابن رجب في الذيل على طبقات الحنابلة ٤/ ٢٦١.

٢ ـ في ذيل الروضتين ص ١٩٧: الرشيد بن مسلمة.

المبحث الثاني

جهودها في نشر الحديث

عاشت المسندة زينب حياة مديدة، قضتها في طاعة الله تعالى، وفي طلب الحديث، وأخذه عن أهله.

ولما اشتد عودها، وكثرت مروياتها، واحتاج الناس إلى علمها، قامت ببذل هذا العلم لأهله، وأدته لطلابه، ولم يشغلها شيء عن ذلك. وساعدها على ذلك كونها لم تتزوج.

وقد تفردت بقدر وقر بعير من الأجزاء التي ترويها بالإجازة، وتزاحم عليها الطلبة، فقرؤوا عليها الكتب الكبار والأجزاء الصغار، في بيتها وفي جامع بني أمية(١).

وأكثر كتب التراجم ـ التي بين أيدينا ـ لم تذكر إلا القليل من أسماء الكتب والاجزاء التي حدثت بها، ولم يكن ذلك في ترجمتها، بل في ترجمة بعض تلامذتها المبثوثة في كتاب الوفيات لابن رافع، والدرر الكامنة لابن حجر، والضوء اللامع لتلميذه السخاوي، وغيرها من الكتب.

وقد قمت ـ بعون الله تعالى ـ بتتبع تراجم الكتب الثلاثة السابقة، فاستخرجت أسماء تلامذتها وبعض ما سمعوه عليها.

بيد أن الأستاذ عمر رضا كحاله ـ رحمه الله تعالى ـ ذكر كثيراً من الكتب والأجزاء التي قرئت عليها، ناقلاً ذلك من كتب الأثبات والمشيخات، ومن السماعات التي على المخطوطات، وأورد ذلك في كتابه «أعلام النساء»(٢)

---

١ ـ أعلام النساء ٢/٤٧.

٢ ـ ٢/٤٦ ـ ٥٠، والكتاب جامع، وجيد في بابه، إلا أنه تكثر فيه تصحيفات الأسماء والاعلام.

وسأورد هنا ـ بعونه تعالى ـ ما أورده ـ باختصار وبعض تصرف ـ ليظهر للقارىء مدى ما بذلته من جهود في تدريس الحديث الشريف.

فقد قرىء عليها ما يلي:

١ ـ صحيح الإمام مسلم.

٢ ـ منتقى الجزء الأول والثالث من حديث أبي القاسم عبد الله بن محمد بن إسحق المرْوَزي(١) المعروف بالحامض.

٣ ـ مقدمة كتاب الاستذكار لابن عبد البر في ما رسمه مالك بن أنس في موطئه.

٤ ـ جزء فيه بداية الحلاج لابن باعُويه الصوفي.

٥ ـ جزء فيه أحاديث محمد بن عاصم.

٦ ـ كتاب الدعاء للقاضي الحسين بن إسماعيل المحاملي.

٧ ـ أمالي الحافظ الناقداني.

٨ ـ من حديث عبد العزيز الأزجي.

٩ ـ كتاب تحريم النَّرْد والشِّطْرَنْج للآجري، بإجازتها من أبي البركات ابن تيمية.

١٠ ـ وفيات قوم من المصريين ونفر سواهم، لإبراهيم بن سعيد الحبال بإجازتها من سبط أبي طاهر السِلَفي، ومحمد بن عبد الهادي المقدسي.

١١ ـ حديث هشام الدستوائي، بإجازتها من الحافظ يوسف بن خليل.

١٢ ـ المنتقى من حديث خالد بن مرداس السراج(٢).

---

١ ـ في أعلام النساء ٢/ ٤٦ «المردوزي» وتصويب الاسم وتكملته من كتاب نزهة الألباب في الألقاب لابن حجر ١/ ١٨٩.

٢ ـ تتمة العبارة في أعلام النساء ٢/ ٤٧ «بسماعها من ابن طبرزد» هكذا ومن القطعي أنه ليس من شيوخها؛ فقد توفي سنة ٥٤٢ هـ، أي قبل ولادتها بأكثر من قرن.

١٣ ـ الجزء الثاني من حديث الحافظ أبي الحسين محمد بن المظفر البغدادي.

١٤ ـ كرامات الأولياء لأبي القاسم الحسن بن محمد الخلال(١)، بإجازتها من ابن العليق.

١٥ ـ مسند أبي بكر الصديق.

١٦ ـ حديث محمد بن صاعد، بإجازتها من عجيبة الباقدارية.

١٧ ـ الجزء الرابع من رباعي العلوم لأبي موسى الأصبهاني.

١٨ ـ كتاب الأوائل لأحمد بن عمرو بن أبي عاصم النبيل.

١٩ ـ فضائل القرآن لجعفر الفريابي(٢).

٢٠ ـ حديث أبي سعيد بن سالم الشاشي.

٢١ ـ خمسة مجالس من أمالي أبي بكر أحمد بن سلمان الفقيه، بإجازتها من سبط السلفي.

٢٢ ـ عوالي سعيد بن منصور عن يوسف بن خليل الدمشقي.

٢٣ ـ أحاديث منتقاة وحكايات منتخبة لمحمد بن سعيد بن نبهان الكَرْجي بإجازتها من أبي عبد الله محمد بن أبي البدر النهواني.

٢٤ ـ عوالي حديث هشام بن عروة، بإجازتها من يوسف بن خليل الدمشقي.

٢٥ ـ الجزء الثالث من انتقاء الحسن الوخشي(٣)، بإجازتها من يوسف بن خليل.

---

١ ـ في اعلام النساء ٢/٤٨ «الحلال» وهو تصحيف ظاهر.

٢ ـ في المصدر السابق «القرماني» والتصويب من تذكرة الحفاظ ٢/٦٩٢.

٣ ـ في المصدر السابق «الوحشي» بالحاء المهملة، والصواب بالخاء المعجمة كما في تذكرة الحفاظ ٣/١١٧١

٢٦ ـ أمالي علي بن محمد الأسواري، عن يوسف بن خليل الدمشقي.

٢٧ ـ كتاب مسند المقلين من الامراء والسلاطين لتمام الرازي.

٢٨ ـ أمالي الحافظ أبي موسى المديني الأصبهاني.

٢٩ ـ مسموعات ابن رزق التميمي.

٣٠ ـ الجزء الخامس من كتاب صفات رب العالمين لمحمد بن أحمد بن المحب المقدسي.

٣١ ـ مشيخة الحسن بن شاذان.

٣٢ ـ الجزء الأول من أمالي أبي حفص عمر بن إبراهيم الكتاني(١) مسند بغداد، بإجازتها من عجيبة الباقدارية.

٣٣ ـ الجزء الثاني من الأفراد للدار قطني بإجازتها من عجيبة أيضاً.

٣٤ ـ فوائد أبي الحسن محمد بن طلحة النعالي بإجازتها من إبراهيم بن الخير.

٣٥ ـ حديث آدم بن أبي إياس العسقلاني بسماعها من محمد بن عبد الهادي.

٣٦ ـ حديث عبيد الله بن عمر(٢) بإجازتها من سبط السِلَفي.

٣٧ ـ حديث عمر بن زُرارة(٣).

٣٨ ـ كتاب الصمت لابن أبي الدنيا من أبي جعفر محمد بن عبد الكريم بن السّيّدي.

---

١ ـ في المصدر السابق «الكناني» بالنون الموحدة، والصواب بالمثناه الفوقية كما في تذكرة الحفاظ ١٠١١/٣

٢ ـ هكذا ورد في أعلام النساء ٢/ ٤٩.

٣ ـ تتمة العبارة في المصدر السابق «بسماعها من أبي الفتح مسعود بن الحسن الثقفي» ولا يتم هذا، فإنه قد توفي سنة ٥٦٢ هـ كما في تذكرة الحفاظ ٤/ ١٣١٩، فلعل في العبارة سقطاً.

٣٩ ـ مسند يحيى بن معين البغدادي.

٤٠ ـ حديث عبد الله بن محمد بن حيان، أبي الشيخ الأصبهاني، بإجازتها من يوسف بن خليل الدمشقي.

٤١ ـ أحاديث الحسين الغضايري(١).

٤٢ ـ حديث أبي عمر أحمد بن عبد الجبار العطاردي(٢) بإجازتها من محمد ابن عبد الكريم بن السيِّدي.

٤٣ ـ ثلاثة مجالس من أمالي الحسن بن أحمد المَخْلَدي.

٤٤ ـ المنتقى من حديث أبي الحسن محمد بن طلحة النعالي.

٤٥ ـ مشيخة أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي.

٤٦ ـ أخلاق النبي ﷺ لمحدث البصرة القاضي إسماعيل بن إسحق الأزدي.

٤٧ ـ الاعتكاف، بإجازتها من ابن السيِّدي.

٤٨ ـ الجزء الثالث من حديث علي بن حُجْر بن إياس السعدي، بإجازتها من يوسف بن خليل الدمشقي، ومحمد بن إسماعيل خطيب مَرْدا.

٤٩ ـ حديث أبي سليمان محمد بن الحسين الحراني، بإجازتها من عجيبة الباقدارية.

٥٠ ـ حديث أبي عمرو عثمان بن أحمد بن السماك.

٥١ ـ حديث يونس بن علي، عن يوسف بن خليل الدمشقي.

---

١ ـ تتمة العبارة في المصدر السابق «بسماعها من أبي الفضل الهَمَذاني» ولا يتم هذا فإنه مات سنة ٦٣٦ هـ أي قبل ولادتها بعشرة أعوام. انظر التكملة لوفيات النقلة ٣/ ٥٠٠، رقم الترجمة ٢٨٥٥، وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٢٤.

٢ ـ في أعلام النساء ٢/ ٤٩ «العطاري» والتصويب من تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٨٢.

٥٢ ـ كتاب الغرباء للآجري، بإجازتها من إبراهيم بن محمود بن سالم بن الخير.

٥٣ ـ أمالي طراد بن محمد علي الهاشمي الزينبي، وهي خمسة وعشرون مجلساً.

٥٤ ـ منتقى فوائد الرئيس أبي أحمد بن محمد أحمد.

٥٥ ـ أمالي النقاش، بإجازتها من سبط السِلَفي.

٥٦ ـ الجزء الثاني من الفوائد المنتقاة رواية ابن السماك.

٥٧ ـ حديث عبد الله بن أيوب المخرمي(١).

٥٨ ـ كتاب الفرج بعد الشدة لابن أبي الدنيا.

٥٩ ـ جزء حنبل بن إسحق، بإجازتها من إبراهيم بن محمد بن الخير، وعلي ابن أبي السعود.

٦٠ ـ فضائل الصحابة ومناقبهم للدارقطني(٢).

٦١ ـ كتاب الشكر لابن أبي الدنيا.

٦٢ ـ الفوائد لعبد الرحمن بن عبد الله الخرقي.

٦٣ ـ حكايات عن الشافعي وغيره، بإجازتها من إبراهيم بن محمود بن الخير.

٦٤ ـ أمالي الحافظ أبي القاسم حمزة بن محمد الكناني.

هذا ما ذكره كحالة في ترجمتها، ويضاف إلى ذلك ما ذكره الشيخ العلامة عبد الحي الكتاني من مروياتها التي يرويها هو بسنده إليها، فمن ذلك:

---

١ ـ في أعلام النساء ٢/ ٤٩ «المخدمي» بالدال المهملة. والتصويب من تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٦٥.

٢ ـ تتمة العبارة في المصدر السابق «بإجازتها من مسعود بن الحسن الثقفي» وقد سبق التعليق عليه قبل قليل.

٦٥ ـ مشيختها التي خُرِّجت لها، يرويها بالسند إلى عائشة المقدسية، وابن جماعة، كلاهما عنها(١).

٦٦ ـ جزء خرجه لها الحافظ علم الدين البرزْالي(٢).

٦٧ ـ معجم الحافظ يوسف بن خليل الدمشقي(٣).

٦٨ ـ مشيخة أبي المحاسن فضل الله بن عبد الرزاق الجيلي، تخريج ولده(٤).

٦٩ ـ مشيخة وجيه بن طاهر الشحّامي(٥).

٧٠ ـ مشيخة خطيب مردا، تخريج الضياء المقدسي(٦).

وعندما نذكر تلامذتها، وما أخذوه عنها سنجد أنها حدثت بالموافقات(٧) التي خرجها لها البِرْزالي (ولعله وهو الجزء الذي خرجه لها، وذكره الكتاني).

٧١ ـ ٧٢ ـ وجزء الذهلي، ومجلس الروياني.

وغير ذلك من الأجزاء والكتب.

ولما كبرت، علا إسنادها وتفردت، واستجازها عدد من طلبة الحديث الشريف، فأجازتهم على عادة الحفاظ والمحدثين في ذلك العصر. ثم أجازت ـ بعد ذلك ـ إجازة عامة لأهل عصرها، وقد روى عنها بهذه الإجازة أحمد بن محمد الزاهدي(٨).

---

١ و٢ـ فهرس الفهارس ١/ ٤٦٠.

٣ـ فهرس الفهارس ٢/ ٦١٤.

٤ـ فهرس الفهارس ٢/ ٦٢٥.

٥ـ فهرس الفهارس ٢/ ٦٣١.

٦ـ فهرس الفهارس ٢/ ٦٤٢.

٧ـ الموافقات: جمع موافقة وهي الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقه، وهي من مباحث الأسانيد العالية علواً نسبياً. انظر فتح المغيث ٣/ ٣٤٦، وقد سبق تعريف الجزء.

٨ ـ انظر الضوء اللامع للسخاوي ٢/ ١٤٥.

المبحث الثالث

أشهر من تلقى عنها

تلقى الحديث عن السيدة زينب بنت الكمال عدد كبير من طلبة العلم، في القرنين السابع والثامن الهجريين. فمن هؤلاء من سمع أو قرأ عليها، ومنهم من استجازها فأجازته، ومنهم من أحضره أبوه ـ لصغر سنه ـ مجالس تحديثها؛ لينشئه على حب العلم، وليكون إسناده عالياً عندما يكبر ويؤدي ما تحمله في صغره.

ومما شجع الطلبة على الأخذ عنها أنها كانت ـ كما وصفها المترجمون(١) لها:

سهلة في التسميع، لطيفة الأخلاق، كريمة النفس، محبة للحديث وأهله، طويلة الروح، فتزاحم عليها الطلبة، وربما سمعوا عليها أكثر النهار، من غير أن تظهر ضجراً أو مللاً، أضف إلى ذلك أنها أضحت ـ بعدما أسنَّت ـ آخر من روى عن سبط أبي طاهر السلفي، وجماعة آخرين بالإجازة.

وينبغي أن يعلم القارىء، أن عادة المترجمين أن يقتصروا على ذكر العدد القليل من تلامذة المترجم له، وأن يتوسعوا ـ قليلاً ـ بذكر شيوخه. لذا فإن من يريد جمع أكبر عدد من تلامذة المترجم له فما عليه إلا أن يتتبع ـ سريعاً ـ كتب تراجم العصر الذي عاشه، والذي يليه، ويستخرج منها أسماء تلامذته.

وقد قمت ـ بعون الله تعالى وتوفيقه ـ بتتبع أهم كتب التراجم التي هي مظنة ترجمة تلامذتها، وهي كتاب الوفيات لابن رافع السلاَّمي، وكتاب الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، وكتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي. فاستخرجت منها أكثر من ستين نفساً تحملوا عنها إما بالسماع والقراءة والحضور، وإما بطريق الإجازة. أو بهما معاً.

---

٢ ـ انظر الوفيات لابن رافع ١/٣١٨، والدرر الكامنة ٢/١١٨.

وسيرى القارىء أن المترجمين يذكرون ـ أحياناً ـ الكتاب أو الجزء المسموع على الشيخ، وفي أكثر الأحيان لا يذكرون ذلك.

وسيلاحظ القارىء ـ أيضاً ـ أن أكثر المتحملين عنها بطريق المشافهة من بلاد الشام، وأن جل المجازين من بلاد أخرى.

وسأورد هنا ـ بإذنه تعالى ـ ما أمكنني حصره من تلامذتها، مرتباً إياهم حسب حروف الهجاء، مبتدئاً بمن تحمل عنها بطريق المشافهة، مثنياً بمن تحمل عنها بطريق الإجازة، مقدماً الرجال على النساء.

أ ـ الآخذون عنها بطريق المشافهة:

١ ـ إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الصالحي المعروف بابن المدركل (٧٣٥ ـ ٨٠٣) سمع عليها موافقاتها التي خرجها لها البرزالي (١).

٢ ـ أحمد بن أقبرس بن بلغاق الخوارزمي الصالحي (٧٢٣ ـ ٨٠٣) سمع منها(٢).

٣ ـ أحمد بن إبراهيم بن صارو البعلي الحموي (٧١٠ ـ ٧٤٧) أخذ عنها كثيراً(٣).

٤ ـ أحمد بن إبراهيم بن عبد العزيز الدمشقي، المعروف بابن الخباز (٨٠١ هـ) سمع منها شيئاً من مروياتها(٤).

٥ ـ أحمد بن خليل بن كَيْكَلْدي العلائي (٧٢٣ ـ ٨٠٢) أسمعه أبوه منها(٥)

---

١ ـ الضوء اللامع ١/١٣٦.

٢ ـ الضوء اللامع ١/١٩٠ ـ ١٩١.

٣ ـ الدرر الكامنة ١/٩٠.

٤ ـ الضوء اللامع ١/١٩٥.

٥ ـ الضوء اللامع ١/٢٩٦.

٦ ـ أحمد بن عبد الله بن محمد الأنصاري الدمشقي، المعروف بابن الصائغ (٧٣٩ ـ ٨٠٧) سمع منها بعناية أبيه(١).

٧ ـ أحمد بن محمد بن خطليشا القطان (بعد ٧٢٠ ـ ٧٩٩) سمع منها وحدث عنها(٢).

٨ ـ أحمد بن محمد بن علي الدمشقي (٧٧٤) أُحضر عليها وهو صغير(٣).

٩ ـ أحمد بن مظفر بن مقلِّد المنصوري الحموي (٦٧١ ـ ٧٣٧) سمع منها(٤).

١٠ ـ الحسن بن محمد بن محمد البعلي الدمشقي الحنبلي (٧٣٢ ـ ٨٠٣) سمع منها(٥).

١١ ـ سعيد بن عبد الله الدهْلي ـ بكسر الدال المهملة وسكون الهاء ـ البغدادي (٧١٢ ـ ٧٤٩) كتب عنَها الكثير (٦).

١٢ ـ عبد الرحمن بن أحمد بن اسماعيل الدمشقي الصالحي الحنبلي، المعروف بأبي هريرة بن الذهبي (٧٢٨ ـ ٨٠١) سمع منها الموافقات تخريج البرزالي(٧).

١٣ ـ عبد القادر بن إبراهيم بن محمد الارموي الدمشقي الصالحي (٧٣٥ ـ ٨٢٤) أحضر عليها مشيخة شاذان الصغرى وعواليها، تخريج جده(٨).

---

١ ـ الضوء اللامع ١/٣٦٨ ـ ٣٦٩.

٢ ـ الدرر الكامنة ١/٢٦٢، وشذرات الذهب ٨/٦٠٩ وفيه «قطليشا العطار».

٣ ـ الدرر الكامنة ١/٢٦٢.

٤ ـ الدرر الكامنة ١/٣١٧.

٥ ـ الضوء اللامع ٣/١٢٨.

٦ ـ المعجم المختص للذهبي ١٠٤، الدرر الكامنة ٢/١٣٤.

٧ ـ الضوء اللامع ٤/٤٥و ٥/٤٧ وهو غير أبي هريرة ولد الحافظ الذهبي، فذاك اسمه عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن عثمان.

٨ ـ الضوء اللامع ٤/٢٦١.

١٥ ـ عبد الله بن خليل بن أبي الحسن الحَرَسْتاني الدمشقي الصالحي الحنبلي (٧٢٨ ـ ٨٠٥) أُسمع عليها(١).

١٦ ـ عبد الله بن محمد بن عبد البر السبكي (٧٢٥ ـ ٧٨٥) سمع منها بدمشق(٢).

١٧ ـ عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تاج الدين (٧٢٨ ـ ٧٧١) سمع منها بدمشق(٣).

١٨ ـ عبد الوهاب بن يوسف بن إبراهيم السلار، شيخ القراء (٦٩٨ ـ ٧٨٢) سمع منها(٤).

١٩ ـ أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمد المرداوي الصالحي الحنبلي (٧٣٠ ـ ٨٠٣) أُسمع عليها، وقرأ عليه بعد ذلك ابن حجر الشمائل النبوية بسماعه عنها(٥).

٢٠ ـ علي بن الحسين بن قاسم الموصلي الشافعي (٦٨١ ـ ٧٥٥) قدم دمشق سنة ٧٣٨، وسمع بها الحديث منها(٦).

٢١ ـ علي بن عيسى بن مسعود الزواوي المصري (٧١٣ ـ ٧٦٩) سمع عليها(٧).

٢٢ ـ عمر بن محمد بن أحمد المقدسي الصالحي الحنبلي (٧٣٩ ـ ٨٠٣) أُحضر عليها مجلس الروياني وغيره(٨).

---

١ ـ الضوء اللامع ٤/ ٢٩١.

٢ ـ الضوء اللامع ٥/ ١٨.

٣ ـ الدرر الكامنة ٢/ ٢٩٢.

٤ ـ الدرر الكامنة ٢/ ٤٢٥ ـ ٤٢٨.

٥ ـ الدرر الكامنة ٢/ ٤٣١.

٦ ـ الضوء اللامع ٥/ ١٨٧، والجواهر والدرر ١/ ١٩٤.

٧ ـ الدرر الكامنة ٣/ ٤٣ ـ ٤٥.

٨ ـ الدرر الكامنة ٣/ ٩٣.

٢٣ ـ عمر بن محمد بن أحمد، أبو حفص البالسي (٧٣٢ ـ ٨٠٣) أسمعه أبوه عليها(١).

٢٤ ـ عمر بن يوسف بن محمد المقدسي المرداوي الحنبلي (٦٢١ ـ ؟) سمع منها(٢).

٢٥ ـ محمد بن إبراهيم بن محمد الواني الدمشقي (٦٨٤ ـ ٧٣٥هـ) سمع عليها صحيح مسلم وغيره(٣).

٢٦ ـ محمد بن أحمد بن عبد الحميد المرداوي المقدسي الصالحي (٨٠١هـ) حضر عليها موافقاتها، وسمع منها(٤).

٢٧ ـ محمد بن أبي بكر بن محمد الحلبي الدمشقي الشافعي (٧٣٤ ـ ٨٠٨هـ) أحضر عليها وهو في الرابعة من عمره(٥).

٢٨ ـ محمد بن عبد الرحمن بن محمد، ولد أبي هريرة بن الحافظ الذهبي (٧٣٢ ـ ٨٠٣) أسمعه جده منها(٦).

٢٩ ـ محمد بن عبد الله بن محمد البعلي (٧٨١) سمع منها(٧).

٣٠ ـ محمد بن علي بن الحسن الدمشقي (٧٠٣ ـ ٧٨٦) سمع منها بدمشق(٨).

---

١ ـ الضوء اللامع ٥/١٨٧.

٢ ـ الضوء اللامع ٦/١١٦.

٣ ـ الدرر الكامنة ٣/١٩٨.

٤ ـ الدرر الكامنة ٣/٢٩٣، أعلام النساء ٢/٤٧.

٥ ـ الضوء اللامع ٥/٤٧ و٦/٣١٦.

٦ ـ الضوء اللامع ٧/٢٠١.

٧ ـ الضوء اللامع ٧/٣٠٩.

٨ ـ الدرر الكامنة ٣/٤٨٤.

٣١ ـ محمد بن محمد بن محمد بن عبد اللطيف السبكي (٧٧١) أسمعه أبوه منها بدمشق(١).

٣٢ ـ محمد بن محمد بن أبي الفتح المقدسي الحنبلي (٧٣٢ ـ ؟) سمع منها(٢).

٣٣ ـ محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الأنصاري الدمشقي الصالحي (٧١٥ ـ ٨٠٣) سمع منها(٣).

٣٤ ـ محمد بن محمود بن محمد الزَّرَندي الصالحي (٨٠٣) سمع عليها الموافقات(٤).

٣٥ ـ أبو بكر بن إبراهيم بن محمد المقدسي الصالحي، المعروف بابن الفرائضي (٧٢٣ ـ ٨٠٣) سمع منها(٥).

٣٦ ـ تَتَرَ بنت محمد بن أحمد التنوخية (٧٣٤ ـ ٨٠٣) سمعت منها(٦).

٣٧ ـ خديجة بنت أبي بكر بن علي الصالحية (٨٠٣) سمعت منها موافقاتها وحدثت بها عنها، وسمعها من خديجة الحافظ ابن حجر(٧).

٣٨ ـ سارة بنت علي بن عبد الكافي السبكي (٧٣٤ ـ ٨٠٥) أسمعها أبوها منها وهي صغيرة(٨).

---

١ ـ الدرر الكامنة ٤/٦٢.

٢ ـ الدرر الكامنة ٤/١٨٩.

٣ ـ الضوء اللامع ٩/١٨٠.

٤ ـ الضوء اللامع ٩/١٩٨.

٥ ـ الضوء اللامع ١٠/٤٥.

٦ ـ الضوء اللامع ١١/١٢.

٧ ـ الضوء اللامع ١٢/٢٦.

٨ ـ الضوء اللامع ١٢/٥١.

٣٩ ـ ملكة بنت عبد الله بن إبراهيم المقدسيـة الصالحية (٨٠٢) أسمعت عليها موافقاتها تخريج البرزالي(١).

ب ـ الآخذون عنها بطريق الإجازة:

٤٠ ـ أحمد بن الحسن بن محمد السويداوي القاهري الشافعي (٧٢٥ ـ ٨٠٤) أجازت له من دمشق(٢).

٤١ ـ أحمد بن حسن بن محمد القسطلاني المكي (٧٢٠ ـ ٧٩٧)(٣).

٤٢ ـ أحمد بن محمد بن علي الزاهـدي الدمشقي (٧٣٧ ـ ٨٣٩) أدرك إجازتها العامة، لذا قرأ عليه بعض الطلبة بها شيئاً(٤).

٤٣ ـ صلاح الدين، خليل بن أيبك الصفدي (٦٩٦ ـ ٧٦٤) ذكر أنها أجازت له سنة ٧٢٩ بدمشق(٥).

٤٤ ـ عبد الله بـن أحمد بن محمد الحلبي الشافعـي (٧٢٨ ـ ٨٠٢) أجازت له من دمشق(٦).

٤٥ ـ عبـد الله بن عمـر بن علي الهندي القاهـري الصوفي السعـودي (٧٢٨ ـ ٨٠٧) أجازت له، وسمع عليه ابن حجـر المعجم الأوسط للطبراني بروايته عنهاإجازة(٧).

٤٦ ـ عمر بن عبد الله بن محمد المقدسي (٧٢٨ ـ ٧٨١) حدث عنها(٨).

---

١ ـ الضوء اللامع ١٢/١٢٧.
٢ ـ الضوء اللامع ١/٢٧٨.
٣ ـ العقد الثمين ٣/٢٧.
٤ ـ الضوء اللامع ٢/١٤٥ ـ ١٤٦.
٥ ـ الوافي بالوفيات ١٥/٦٨.
٦ ـ الضوء اللامع ٥/١١.
٧ ـ الضوء اللامع ٥/٣٨ ـ ٣٩، الجواهر والدرر ١/١٩٩.
٨ ـ الدرر الكامنة ٣/١٧١، لم يذكر إن حدث عنها سماعاً أو إجازة، فوضعته هنا احتياطيا.

٤٧ ـ محمد بن إبراهيم بن بدر الكواشي (٧٢٥ ـ ٧٨١) حدث عنها(١).

٤٨ ـ محمد بن أحمد بن إبراهيم الطبري المكي الشافعي (٧٣٠ ـ ٨٠٩) أجازت له من دمشق(٢).

٤٩ ـ محمد بن أحمد بن محمد الحسني الفاسي المكي (٧٣٢ ـ ٧٩٦)(٣).

٥٠ ـ محمد بن جابر الوادي آشي (٧٤٩ هـ) ذكر في برنامجه أنها أجازت له(٤).

٥١ ـ محمد بن عبد الله بن إبراهيم اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (٧٠٣ ـ ٧٧٩) ذكر كحالة أنه سمع منها بجامع بني أمية بدمشق، وبعد الرجوع إلى الرحلة تبين أنه لم يسمع منها بل أجازته(٥).

٥٢ ـ محمد بن علي بن محمد البكري المصري، المعروف بابن سُكَّر (٧١٩ ـ ٨٠١) أجازت له من دمشق(٦).

٥٣ ـ محمد بن محمد بن عبد اللطيف التكريتي القاهري، المعروف بابن الكُوَيْك (٧٣٧ ـ ٨٢١) أجازت له في سنة مولده هي، والمزي، والذهبي، والبرزالي، وقد روى عنها بالإجازة سنن النسائي(٧).

٥٤ ـ محمد بن مسعود بن محمد الكازَرُوني (٧٥٨)(٨).

---

١ ـ العقد الثمين ١/٣٩٥.

٢ ـ العقد الثمين ١/٢٨٢ ـ ٢٨٣، الضوء اللامع ٦/٢٨٧ ـ ٢٨٨.

٣ ـ العقد الثمين ١/٢٨٣.

٤ ـ البرنامج ص ١٧٦.

٥ ـ رحلة ابن بطوطة ١/١٢٣، وأعلام النساء ٢/٤٧.

٦ ـ العقد الثمين ٢/٢٠٣ ـ ٢٠٥.

٧ ـ الضوء اللامع ٩/١١١، الجواهر والدرر ١/١٨٢.

٨ ـ الدرر الكامنة ٤/٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٥٥ ـ محمد بن محمد بن مسعود الكازَرُوني (٧٢٧ ـ ٨٠٢) ولد السابق، أجازت له سنة ٧٤٠ مع جماعة من الحفاظ(١).

٥٦ ـ محمود بن محمد بن إبراهيم الحارثي الدمشقي، المعروف بابن هلال (نحو ٧٣١ ـ ٨٠٥)(٢).

٥٧ ـ أبو دُعَيْج بن محمد بن سعد الحسني، أجازت له سنة ٧١٣ هـ (٣).

٥٨ ـ رقية بنت يحيى بن عبد السلام البصرية المدنية (نحو ٧٢٦ ـ ٨١٥)(٤).

٥٩ ـ ست الكل بنت أحمد بن محمد القسطلانية الملكية، المعروفة ببنت رحمة (٨٠٣) أجازت لها سنة ٧٣٦ هـ مع جماعة من محدثي الشام(٥).

٦٠ ـ شمس الملوك بنت محمد بن أبي بكر الدمشقية (بعد ٧٣٠ ـ ٨٠٣) روت عنها(٦).

٦١ ـ فاطمة بنت محمد بن أحمد المقدسية الصالحية (٨٠١)(٧).

٦٢ ـ منصورة بنت علي بن محمد الفاسية المكية (٧٢٢ ـ ٧٩٥)(٨).

أولئك أكثر الآخذين عنها ـ وهو ما قدرت على جمعه ـ ولا شك أن هذا العدد ليس للحصر، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن يعلم القارىء أن كتب

---

١ ـ الضوء اللامع ١٠/٢١.

٢ ـ الضوء اللامع ١٠/١٤٣.

٣ ـ العقد الثمين ٨/٤٢.

٤ ـ الضوء اللامع ١٢/٣٦.

٥ ـ العقد الثمين ٨/٢٤٤ والضوء اللامع ١٢/٥٧ ـ ٥٨.

٦ ـ الضوء اللامع ١٢/٦٩، أعلام النساء ٢/٣٠٤، ولم يذكر إن روت عنها بالسماع أو بالإجازة، فذكرتها هنا احتياطا.

٧ ـ الضوء اللامع ١٢/١٠٠ ـ ١٠١.

٨ ـ العقد الثمين ٨/٣١٨.

التراجم لا تذكر عادة كل الآخذين عن المترجم له ـ فإنه فوق طاقتهم في أكثر الأحيان ـ لأن بعض هؤلاء من لم يُعرف بعد ذلك بالعلم، فخمل ذكره، أو لأن مؤلف كتاب التراجم لم تصله النسخة المقروؤة على الشيخ، والتي أثبت فيها سماعات الآخذين عنه والحضور، وكيف يتأتى له جمع هذه النسخ وهو يترجم للآلاف، وكل واحد من هؤلاء عقد عشرات المجالس العلمية طول حياته، وقد ينسى بعض تلامذته والكثير من هؤلاء المترجم لهم من بلدان نائية عن بلد صاحب الكتاب. والأصل أنه لا ينص على التحمل عن الشيوخ بأية طريقة من طرق التحمل إلا بدليل من كتب التراجم، أو الطباق والسماعات.

المبحث الرابع

مؤلفاتها، وفاتها، ثناء العلماء عليها

أ ـ مؤلفاتها:

اقتصرت جهود بنت الكمال في نشر علم الحديث على التحديث، والإسماع، والإجازة، ولم يذكر أحد ممن ترجم لها أنها كتبت تصنيفاً في هذا العلم، ولم يكن هناك داع لهذه الفقرة من المبحث لولا أن أحد الكتاب المعاصرين(١) كتب مقالة بعنوان: المؤلفات من النساء، وعد بنت الكمال واحدة منهن. باعتبار أنه خُرجت لها مشيخة، وقد اصطلح في مقالته على أن يعتبر المشيخة من تصنيف المخرِّج لها.

وهذا الاصطلاح الذي اصطلحه الأستاذ يخالف صنيع علمائنا السابقين

---

١ ـ هو الأستاذ محمد خير رمضان يوسف في مجلة عالم الكتب، العدد الخامس، لسنة ١٤١٤/١٩٩٣، ص ٥٣٠.

الذين درجوا على اعتبار المشيخة مـن تصنيف المخرِّج، لا المخرَّج له. لأن الجهد المبذول في جمع الشيوخ والمرويات هو جهد المخرِّج، ولا يصح نسبة الكتاب إلى الشيخ المخرَّج له إلا إذا كان من إملائـه. لذا فإنني أخالف الأستاذ فيما اصطلح عليه، وأرى أن ليس لزينب بنت الكمال مصنف ينسب إليها.

وفـاتهـــا:

طالت حيـاة السيدة زينب ـ رحمهـا الله تعالى ـ وعُمِّرت حتـى جاوزت التسعين خريفـا، فقد مـاتت بدمشق في التاسع عشر من جمادي الآخـرة سنة ٧٤٠ هـ.

ثناء العلماء عليها:

أثنى على زينب بنت الكمال كـل من ترجم لها، ووصفـوها بـالصـلاح، وحسن الخلق، وكثرة المرويات، وعلو الإسناد.

وصفها ابن بطوطة(١): بالشيخة الصالحة رُحلة الدنيا.

وأثنى عليها الحافظ الذهبي(٢) ونعتها بـ : مسندة الشام، روت الكثير، وتزاحم عليها الطلبة، وكـانت قانعة متعففة، كـريمة النفس، طيبة الخلق، ديِّنة خيرة، تفردت بقدر وقر بعير من الاجزاء بالإجازة.

ووصفها صلاح الدين الصفدي(٣) بـ : الشيخة المسندة.

وكـذلك فعل ابن رافع السَّلامي(٤) فقـال: الشيخة الصـالحة، المسندة المعمرَّة انتفع الناس بها، كـانت صالحة عابدة، كثيرة الصيـام والصلاة وفعل الخير، وحدثت بالكتب الكبار.

---

١ ـ رحلة ابن بطوطة ١/١٢٣.

٢ ـ العبر ٤/١١٧، الدرر الكامنة ٢/١١٨.

٣ ـ الوافي بالوفيات ١٥/٦٨.

٤ ـ الوفيات ١/٣١٦ ـ ٣١٧.

ونعتها اليافعي(١) بـ: المرأة الصالحة العذراء، مسندة الشام.

وأثنى عليها الحافظ ابن حجر(٢)، وقال نزل الناس بموتها درجة في شيء كثير من الحديث حمل بعير.

وأما كحالة(٣) فقد وصفها بالمحدثة الجليلة.

رحمها الله تعالى رحمة واسعة، وأدخلها فسيح جناته.

---

١ ـ مرآة الجنان ٤/٣٠٥.

٢ ـ الدرر الكامنة ٢/١١٨.

٣ ـ أعلام النساء ٢/٤٦.

الخاتمة : نتائج وتوصيات :

من خلال هذا البحث عن الرُّحلة، المسندة، المحدثة: زينب بنت الكمال يمكن أن نستنتج ما يلي:

١ ـ كان للمرأة المسلمة دور واضح في إثراء الحركة العلمية ـ عموماً والحديثية ـ بوجه خاص ـ ودور فعال في تنشيطها واستمرارها.

٢ ـ إن حجاب بنت الكمال والتزامها بما أمر الله تعالى لم يجعلها على هامش الحياة العلمية في عصرها وبلدها، كما لم يمنعها من طلب العلم بنفسها، ومن أخذ الرجال عنها في مجالس الحديث التي كانت تعقدها ـ وكل ذلك ضمن الضوابط الشرعية التي تحافظ على حجابها وعزتها وكرامتها.

٣ ـ إن بنت الكمال وصلت بكثرة مسموعتها ومجازاتها إلى رتبة المحدثة المسندة، وصارت الرحلة إليها من الاقطار.

٤ ـ إن طلاب الحديث بعدها نزل سندهم بموتها درجة.

٥ ـ في البحث رد على من يزعم أن الحجاب عائق يحول بين المرأة وبين المشاركة في الحياة العلمية في عصرها وبلدها.

وفي نهاية هذا البحث أوصي نساءنا المسلمات الملتزمات بما أمر الله تعالى أن يكون لهن مشاركة فعالة في إحياء الحركة العلمية في بلادهن، سواء من حيث طلب العلم، أومن حيث تدريسة، أو الكتابة فيه.

كما أوصي الباحثين والباحثات بالكتابة عن دور المرأة المسلمة في كافة المجالات العلمية، في سائر العصور والأقطار لما للمرأة من أثر كبير في بناء الأمة ومجدها.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفقت بإبراز شخصية زينب بنت الكمال وجهودها الحديثية.

والحمد لله رب العالمين في بدء ومختتم.

المصادر والمراجع

١ ـ أصول الحديث، د. محمد عجاج الخطيب، دار المعرف، ط ١٠، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

٢ ـ الأعلام للزركلي، ط٧، بيروت، ١٩٨٦. دار العلم للملايين.

٣ ـ أعلام النساء، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤ ـ برنامج ابن جابر الوادي آشي، تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. ١٤٠١ ـ ١٩٨١.

٥ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مطبعة السعادة بمصر.

٦ ـ تذكرة الحفاظ للذهبي، مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧ ـ التكملة لوفيات النقلة، للمنذري، تحقيق د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ط٣ ـ ١٤٠٥ ـ ١٩٨٤.

٨ ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق الكناني دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٩ ـ ١٣٩٩.

٩ ـ الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، للسخاوي، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ـ تحقيق د. حامد عبد المجيد ود. طه الزيني، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

١٠ ـ الدرر الكامنة بأعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، مصورة دار الجيل، بيروت.

١١ ـ الذيل على الروضتين، لأبي شامة المقدسي، ط٢ دار الجيل، بيروت ١٩٧٤.

١٢ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.

١٣ ـ رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٤، ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

١٤ ـ الرسالة المستطرفة للكتاني، دار الكتب العلمية بيروت ـ ط٢، ١٤٠٠.

١٥ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق محمود الارناؤوط. دار ابن كثير، بيروت، دمشق ١٤١٣ ـ ١٩٩٢.

١٦ ـ صحيح البخاري، ضبط وترقيم د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق، بيروت، ط٤، ١٤١٠ ـ ١٩٩٠.

١٧ ـ صحيح مسلم، تحقيق وترقيم محمد فؤاد وعبد الباقي، دار الفكر بيروت ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.

١٨ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، دار الحياة، بيروت.

١٩ ـ العبر في خبر من غبر للذهبي، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥.

٢٠ ـ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، لتقي الدين الفاسي، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٨١ ـ ١٩٦٢.

٢١ ـ عناية النساء بالحديث النبوي، مشهور بن حسن سلمان، دار ابن حزم ودار ابن عفان، بيروت، السعودية ١٤١٤ ـ ١٩٩٤.

٢٢ ـ فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للعراقي، تحقيق الشيخ علي حسين علي، دار الإمام الطبري ط٢، ١٤١٢ ـ ١٩٩٢.

٢٣ ـ فهرس الفهارس والأثبات، لعبد الحي الكتاني، اعتناء د. إحسان عباس، دار الغرب الاسلامي، بيروت ط٢، ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢.

٢٤ ـ مجلة عالم الكتب، العدد الخامس ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، السعودية.

٢٥ ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لليافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط ٢، ١٤١٣ ـ ١٩٩٣.

٢٦ ـ مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف بمصر ـ ١٩٧٤.

٢٧ ـ المعجم المختص بالمحدثين، للذهبي، تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة السعودية، الطائف ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

٢٨ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ١٣٨٢ ـ ١٩٦٣.

٢٩ ـ نزهة الألباب في الألقاب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز السديري، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩ ـ ١٩٨٩.

٣٠ ـ الوافي بالوفيات، للصفدي، بعناية جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت.

٣١ ـ الوفيات، لابن رافع السلامي، تحقيق صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢.

Production Rules:

1. The scholar shall comply with the principles of scientific reserch in respect of documentation of information and indicating the sources and references together with its editions.

2. The submitted research shall be serious, invented and not previously published.

3. Researches should be typewritten at one face of sheet.

4. The writer shall use all known punctuations in the Arabic style.

5. Marks and comments should be written separately at the bottom of each page.

6. It is preferred that each research shall be summarized in half page only with the main points dealt with.

7. Each research shall be accompanied by a brief extract about the writer, his educational record and his distinguished publications.

8. The research shall not exceed 30 fullscap pages.

9. The remarks made by the Arbitratro on research to be published shall be referred to the researcher in order to comply with.

10. All researches and subjects shall be the property of the College whether published or not.

11. The writer shall be iinformed on receipt of his subject and with the result of arbitration.

12. Published subjects shall be arranged with view to some technical considerations.

13. Researches not in conformity with the above mentioned conditions will be disregarded by the magazine, and will not be bound to send a reply

14. The Magazine shall pay a cash prize to each subject published in the magazine.

15. Subjects and all correspondences shall be sent to the following subject. P. O. Box 50106, DUBAI.

UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 13 - 1417 - 1996



UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 13 - 1417 - 1996